بيتر باقلكا*

لماذا تخلّف الشرق ؟

الشروط التاريخية للركود والتطور

أبحاث العلوم الاجتماعية تهمل الشرق

تتسم أبحاث العلوم الاجتماعية عن الشرقين الأدنى والأوسط بالتناقض . فمن ناحية تدفع الأهمية السياسية العالمية للمنطقة الى التركيز على مشاكلها ، ومن الناحية الأخرى يزيد البعد المعرفي والوجداني عن المنطقة من صعوبة تناول تلك المشاكل .

لقد أولت فروع العلوم الاجتماعية التي تعمل في مجالي التنمية والسياسة الدولية اهتمامها لمناطق أخرى من العالم بشكل أوسع وأعمق وعلى مستوى نظري أعلى . كانت الغربة وعدم الفهم - والى حد ما - عدم الاكتراث بالشرق من نتائج انقسام دائرة الحضارة الغربية لقرون طويلة الى عالمين متناقضين ، أحدهما مسيحي والآخر إسلامي (العرب في شبه جزيرة ايبريا . . . وفيما بعد الأتراك في البلقان) واقتصر الاهتمام بقضايا الشرق على بعض فروع العلم المتخصصة في المجالات التاريخية والثقافية واللغوية التقليدية ، هذا مع التزام هذه العلوم بوجهة النظر الأوربية ومفاهيمها . وظل إدماج المنطقة في برامج الأبحاث العامة للعلوم الاجتماعية هامشياً وغير مرض . لذا فليس من المستغرب أن تطغى الكتابة الصحفية على البحث العلمي فيما يكتب وينشر عن الشرقين الأدنى والأوسط .

انصبت دراسات العلوم الاجتماعية عن الشرق بعد الحرب العالمية الثانية على الجوانب السياسية والاقتصادية ، وعادة ما تغفل هذه الدراسات التغيرات البنيوية التاريخية على المدى المتوسط والطويل . وفي الوقت الذي تحتل مفاهيم «التخلف» و «استراتيجيات التنمية» في هذه الدراسات بؤرة الاهتمام ، فقل ما تتعرض للأسباب التي أدت الى طور التنمية الحالي . وما زال الجزء الغالب من الأبحاث الاجتماعية متأثراً «**بنظريات التحديث**» التي ترى أن تغيّر القيم والمعايير والبنى الموروثة لا يتم إلا تحت ضغط وتأثير النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الغربية الأكثر تفوقاً . وتغفل دراسات التحديث هذه غالباً الأبعاد التاريخية لموضوع البحث ، وإن تضمنت خلفيتها النظرية مقولة أن البنى الدينية هي المسؤولة في المقام الأول عن نسق القيم والمعايير «المتخلف» في العالم الثالث . وتنتظم في هذا الاتجاه تلك الأفكار التي تعتمد أساساً على أعمال «ماكس ڤيبر» ، والتي تُحمل الاسلام مسؤولية إعاقة تطور وتنمية القيم والسلوكيات والبنى التي تبث الفاعلية في الحياة الاقتصادية والتي ترشد الحياة الاقتصادية في النظم الرأسمالية . ويجد هذا التراث العلمي ، الذي يرى في الاسلام سبب الأسباب ترديداً مشوهاً له في الكتابات السياسية اليوم .

أولى عدد من علماء الاجتماع الماركسيين والتقدميين ، على اختلاف وجهاتهم ، اهتماماً ملحوظاً بالمنظور التاريخي للنظم الحالية في الشرق . ويرى هؤلاء أن السيطرة الامبريالية والتفوق الاستعماري قد لعبا دوراً جوهرياً في التطور العام لتلك المنطقة . إلا أن أبحاث هذه المجموعة غالباً ما تنتهي عند القرن التاسع عشر ، كما أنها لم تقدم حتى الآن دراسة علمية منظمة عن «**تطور التخلف**» في الشرق .

لن يجد دارس العلوم السياسية الذي يهتم بالبعد التاريخي ضالته في هذه الدراسات . وتكفي بعض القراءات السريعة

* أستاذ العلوم السياسية بجامعة توبنجن - المانيا الغربية .

في تاريخ الشرق لطرح عدد من القضايا التي لم تعالج حتى الآن . كيف يتفق على سبيل المثال الادعاء بأن الاسلام يعرقل التطور الاقتصادي والاجتماعي مع سيطرة النظم العربية في القرون الوسطى على التجارة الدولية ؟ كيف حدث أن مصر العربية في القرن التاسع عشر كانت ، الى جانب اليابان ، البلد النامي الوحيد ، الذي حاول تشييد قاعدة صناعية مستقلة ؟ هل من الصحيح القول : إن الرأسمالية والامبريالية والاستعمار هي وحدها المسؤولة عن المستوى المتدني الحالي لتطور الشرقين الأدنى والأوسط ؟ هل هناك أسباب إقليمية مميزة لتخلف المنطقة أكثر أهمية من التفسيرات الدينية ؟

سوف نحاول في هذا المقال ، من خلال المعالجة السياسية العلمية لتاريخ الشرق ، أن نوضح بعض العلاقات ، التي قد يرى باحث العلوم الاجتماعية أنها لا تدخل ضمن تخصصه . سنعرض من ناحية لتطور النظام العالمي الحالي في سياق تاريخي ومكاني يتجاوز المفهوم الأوربي الضيق ، الذي غالباً ما وقعنا ضحايا له . وسوف نهتم من ناحية أخرى ، من خلال التحليل المقارن ، بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للتطور والركود .

مصر : مركز التجارة العالمية ، قوة عظمى

طورت الصفوة العربية الاسلامية ، في غضون الفتوحات العربية منذ القرن السابع الميلادي ، نظماً سياسية ، قامت قاعدتها الاقتصادية على التجارة الدولية . ومع تحوّل الثقل السياسي والاقتصادي من سوريا (دمشق) ، الى بلاد ما بين النهرين (بغداد) ، ثم الى الجزيرة العربية (الحجاز واليمن) ، أصبحت مصر تحت حكم الفاطميين والأيوبيين والمماليك (القرن العاشر الى القرن السادس عشر) مركزاً للعالم الاسلامي .

ومنذ أن حل العرب ،ابتداءاً من القرن السابع ، محل اليونانيين والسوريين واليهود في التجارة الدولية ، أبدعوا نظاماً عالمياً للتجارة ، له قواعد للمبادلات التجارية الدائمة بين آسيا (الهند ـ سيلان ـ اندونيسيا) ، وأوربا الغربية (البندقية ـ بيزا ـ جنوه ـ برشلونه ـ مرسيليا) ، وأوربا الشرقية (البحر الأسود ـ بولندا ـ دول البلطيق) ، وافريقيا (السودان ـ شرق وغرب افريقيا) ، وأحياناً الصين . وبينما كانت المناطق المتخلفة (افريقيا وأوربا) تورد في ظل هذا النظام غالباً المواد الأولية (الذهب والفضة والحديد والنحاس) والأخشاب والحبوب والأسلحة والمنسوجات ، كانت سلع الاستهلاك الفاخر تأتي من آسيا الاستوائية (الأحجار الكريمة والعاج ومنتجات الخزف والصيني) ، ومنها أيضاً كانت تأتي التوابل (خاصة الفلفل) والأدوية ومواد الصباغة والأخشاب النادرة والمنسوجات الحريرية والقطنية . كانت رسوم العبور هي قوام النظام السياسي في مصر وأساس مدنيتها الراقية (العلم والحضارة والتقنية) ، ولكن مصر كانت تصدر بدروها المنسوجات والورق والجلود والسجاد والسلع المعدنية والسكر والأغذية .

كان النظام البيروقراطي المركزي في أيدي أسر حاكمة وموظفين من مختلف الجنسيات ، الى جانب جيش قوي من المرتزقة وأسطول بحري يساندان هذا النظام الاقتصادي العالمي الأول . ولقد أوجد الجهاز الاداري ، بشكل فعال ، الاطار المناسب لحركة النظام الاقتصادي :

ـ **مرافق البنية الأساسية** : شيدت الدولة الطرق والموانيء وخدمات البريد واستراحات القوافل ، وأمّنت ، من خلال النشاط الدبلوماسي الواسع ، شبكة التجارة .

ـ **الأمن** : بمساعدة القوة العسكرية ، وبالتهديد بالعقوبات الاقتصادية (قفل أسواق القاهرة والاسكندرية في وجه الخصم) ، أمّنت مصر ، حتى نهاية القرون الوسطى ، رحلات البحر المتوسط والمحيط الهندي ،وكانت جوازات السفر المصرية هي الضمان لحرية التجارة .

ـ **تنمية النشاط الاقتصادي** : شجعت الدولة بشكل منظم الأسر التجارية العربية عن طريق الامتيازات وإجراءات الحماية والمزايا الضريبية . وتكونت بذلك مؤسسات تجارية عالمية لأسر عربية توارثتها عبر الأجيال (مؤسسات ما وراء البحار في عصر التجارة الخارجية) .

كانت إيرادات الدولة تأتي من تطبيق نظام ضريبي محكم على التجار . وفي عصور الازدهار يسرت الاستثمارات الحكومية الواسعة للمزارعين والحرفيين تنمية نشاطهم ،

فساعد ذلك بدوره على تطور نظام اقتصادي مركب ، إلا أن السلطة السياسية قد تركزت دائماً في أيدي الصفوة السياسية والادارية ، التي شجعت فئة التجار اقتصادياً ، وإن راقبتها سياسياً باعتبارها المنافس الخطر . لذلك كان الانطلاق المستقل لقوى تلك الفئة محصوراً دائماً في أضيق الحدود ، حتى في الحالات التي استخدمت فيها هذه الفئات في مهام السياسة الخارجية .

كانت مصر في العصور الوسطى ، كمركز للتجارة الدولية ، قوة عظمى في النظام العالمي ، وكان من مصلحتها إرساء قواعد القانون الدولي ، وعدم التحيز لطرف ما على حساب طرف آخر ، وكذلك ضمان حرية التنقل ، والانفتاح على العالم ، وهي الشروط التي تحقق لنظام التبادل الاقتصادي قدرته على أداء وظيفته ، متجاوزاً بذلك الحدود القومية والأيديولوجية الضيقة . واستطاعت مصر بفضل سيطرتها الاقتصادية أن تحتفظ باليد العليا في حروبها مع الصليبيين ، وأن تظل مركز الثقل في التجارة الدولية .

بعد عقود من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، تمكن الأتراك عام ١٥١٧ من غزو الدولة المملوكية . عانت الدول العربية تحت الحكم العثماني في القرون التالية ، فترة من الانحطاط الاقتصادي والاجتماعي والحضاري ليس لها مثيل . وانتهت تلك الفترة بنهاية القرن الثامن عشر ، لتصب بعد ذلك في عملية من «التشويه المنظم» على أيدي القوى الأوربية .

تختلف التفسيرات اختلافاً كيفياً حول العوامل التي أدت الى انهيار النظام العربي الاسلامي . يرى التفسير السياسي في تفتت السلطة ولامركزيتها ، وفساد الصفوة السياسية ، ونضوب الموارد الاقتصادية ، الأسباب الرئيسية للأزمة التي انتهت بالعجز عن مواجهة الخصم العثماني . وهناك تفسير آخر يشير الى حدوث عدد من الكوارث في زمن متقارب مثل الغزوات العسكرية (هجمات المغول بقيادة تيمورلنك ـ التوسع العثماني) ، ثم انتشار الأوبئة بشكل واسع في أوربا والشرق في القرن الخامس عشر ، وهو ما أصاب مصر ديموجرافياً واقتصادياً بخسائر فادحة . على أن التفسيرين السابقين يذكران الأعراض والنتائج فحسب ، كما أنهما لا يفسران عدم قدرة المنطقة العربية بعد هذه المحن على استرداد قوتها أو تجديد نفسها . يتضمن التفسير الاقتصادي بالتأكيد عوامل أكثر أهمية لشروط الانهيار . وهنا يمكن التمييز بين مرحلتين من مراحل تحول طرق التجارة الدولية بواسطة القوى الأوربية وخاصة البرتغال . كان الدينار المصري في القرن الخامس عشر هو العملة الرئيسية في النظام النقدي الدولي آنذاك . وغالباً ما كان الغطاء الذهبي لتلك العملة يستورد من غرب افريقيا بواسطة القوافل . ومع تحوّل نقل الذهب الى طرق البحر في اتجاه أوربا ، أصبحت عملة المدن الايطالية هي العملة الرئيسية ، وتدهورت قيمة الدينار . واعتباراً من هذا التاريخ اقتصر التفوق الاقتصادي المصري على التحكم في تجارة التوابل . كانت الأرباح التي يمكن جنيها آنذاك من هذا المجال بلا حدود ، فالأسر الميسورة في ذلك الزمان كانت تخصص ما يقرب من خمس انفاقها الاستهلاكي اليومي على التوابل . ومع نجاح البرتغاليين في تأمين الطريق البحري للهند في نهاية القرن الخامس عشر ، فقدت مصر احتكارها لتجارة التوابل ، وفشلت المحاولة اليائسة لسلاطين المماليك في طرد البرتغاليين من المحيط الهندي في معركة عدن البحرية عام ١٥١٣ . وبذلك انتهت السيطرة العربية على التجارة الدولية .

أياً كانت صحة هذه التفسيرات والحجج ، فان نظرة سريعة على تاريخ النظام الاقتصادي العالمي «الأوربي» تشير الى ان الحصار العسكري ، والمتغيرات في السياسات التجارية ، قد تؤدي الى تدهور اقتصاد الدولة المسيطرة أو مجموعات الدول المسيطرة ، وقد تؤخر من عملية التطور ، إلا أنها لا توقف من مسار هذه العملية تماماً . وهوما يدفعنا الى التساؤل ، عما إذا كانت هناك أسباب اقتصادية واجتماعية أكثر عمقاً لانهيار النظام العربي .

كيف تطور النظام الاقتصادي العالمي الأوربي ؟

سنحاول في هذا الجزء أن نتعرف على بعض العوامل التي أدت الى ركود النظام العربي ، وهو ما يقتضي منا مقارنته مع تطور النظام الاقتصادي العالمي السائد في عالمنا الحاضر . سنكتفي في هذا المجال ، تجنباً لتكرار ما هو معروف ، ببعض الاشارات .

تطور النظام الاقتصادي العالمي الحالي على مراحل مختلفة منذ القرن الرابع عشر ، من تجارة إقليمية ، الى تجارة عالمية ، ثم إنتاج صناعي يدوي ، حتى وصل الى مرحلة الانتاج الصناعي الواسع . على أنه لم يرق الى مستوى النظام الاقتصادي العربي في القرون الوسطى إلا في القرن السادس عشر ، ولم يستطع تجاوزه إلا مع نهاية القرن السابع عشر .

تميز النظام الاجتماعي الأوربي بالانطلاق المستقل لقوى الطبقة الوسطى ، التي حملت لواء التجديد الاقتصادي والتقني ، وصاحب ذلك إبعاد طبقة النبلاء الاقطاعيين عن دورها القيادي في المجتمع ، وتحول جزء كبير من الفلاحين الى بروليتاريا . وهو ما أدى الى عملية من التمايز الاجتماعي في تكوين الطبقة العاملة ، ثم الى تكوّن فئات وسطى جديدة في فترة لاحقة . أما في الشرق ، فلم تسمح الدولة في أي وقت من الأوقات بالتطور المستقل للطبقة الوسطى التجارية والحرفية ، ومنعت ، حتى في أطوار الأزمة ، هجرة الفلاحين الى المدن ، ووقفت بذلك حائلاً أمام عملية التمايز الاجتماعي . وهو ما يؤكد سيطرة النظام السياسي في الشرق الأوسط على مقدرات الأمور وعلى المجتمع .

تكونت النظم البيروقراطية القوية في أوربا الغربية أولاً في القرنين السادس والسابع عشر ، من خلال الصراع بين السلطة المركزية (الملك) ونبلاء الاقطاع . ولكنها لم تستطع إلا السيطرة على بعض أوجه الحياة الاجتماعية . وبتحالف تلك النظم مع الطبقة الوسطى ضد النبلاء ، ومن أجل تأمين السلطة المركزية مالياً وادارياً ، ظهرت أشكال التدخل الحكومي ، خاصة في القطاعات الاقتصادية . وتمكن النظام السياسي ، من خلال إجراءات الحماية والتوسع الخارجي ، أن يحقق الشروط الملائمة لتطور الاقتصاد الوطني . كان النظام السياسي العربي في المقابل تقليدياً ، سلطة بيروقراطية قوية ، شملت سيطرته أجزاءاً عريضة من المجتمع ، وإن كان يبدو أنه لم يقترب من تلك الدرجة من الديناميكية والعدوانية للتحالف السياسي والاقتصادي الأوربي .

يعتبر الشكل الذي اتخذه **التوسع الخارجي** نقطة جوهرية في تطور النظام الاقتصادي العالمي الحالي . تكونت منذ القرن السادس عشر لأول مرة علاقات اقتصادية خارجية غير متكافئة ، وحُطمت في القرن الثامن عشر اقتصاديات غير أوربية ، وساعد التفوق الاقتصادي ، بعد ذلك ، على تشويه النظم الاقتصادية التابعة ، واستُبدل العدوان المباشر ، الذي خلق التبعية وألغى المنافسة ، بمجموعة من «**المؤثرات والتأثيرات البنيوية**» . وتجاوز النفوذ الاقتصادي حدود الاقتصاد ليغير من البنى الاجتماعية للدول النامية ، وليثبّت اللاتكافؤ في النظام العالمي اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وحضارياً .

لم يعرف نظام التجارة الدولية العربي ، باستثناء بعض ضروب السلب التي صاحبت الغزوات العسكرية ، مثل هذا التنظيم القاسي للاستعباد الاقتصادي . لذلك اعتقد بعض الباحثين العرب ، أن عدوانية السلوك الاقتصادي الأوربي ، ليست إلا ميراثاً لعلاقات المنافسة الاقطاعية على المستوى الوطني في أوربا .

تميز تطور النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي أيضاً بديناميكية علاقات المنافسة بين وحداته السياسية ، وبكثافة الصراعات بينها . فلقد تتابعت جمهوريات المدن الايطالية ثم اسبانيا والبرتغال وهولندا في السيطرة على النظام العالمي ، ثم سادته بريطانيا وحدها من خلال المنافسة ، الى أن حلت الولايات المتحدة محلها .

لم تعرف النظم العربية هذا الانقسام بين وحدات سياسية دائمة التنافس ، يدفع بعضها بعضاً بشكل متبادل ، ويخشى كل منها ، إن لم يواصل التجديد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، أن يفوته الركب الى الأبد .

ويمكن تلخيص تلك العوامل الديناميكية للتطور الغربي في النقاط التالية :

١ – إرث الاقطاع :

- منافسة وطنية حادة .
- سلطة مركزية للدولة تقف من التغيرات الاجتماعية على حساب نبلاء الاقطاع موقفاً يتراوح بين اللامبالاة والتشجيع .

٢ – التحول الاجتماعي :

- تطور طبقة وسطى مستقلة .
- تحول سكان الريف الى بروليتاريا ، وتصفية الاقطاع .

- علمنة المجتمع (فصل الدين عن الدولة) ، وترشيد المعاملات الاجتماعية .

٣ – **التحول الاقتصادي :**

تقسيم العمل وإدخال التطور التقني في العملية الاقتصادية .

- تحطيم النظم الاجتماعية المنافسة وتشويه النظم الاقتصادية للمنافسين المحتملين .

٤ – **التوجه الاقتصادي للدولة**

- ضغط المنافسة يشجع البحث المستمر عن الامكانات الاقتصادية وتطوير هذه الامكانات والقدرات (التحول عن الركيزة الزراعية للاقتصاد) .
- مصالح الدولة تتطلب مزيداً من التدخل الحكومي لصالح التطور الاقتصادي .

الـــدولة العثمانية وبنيتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية

تكون النظام السياسي للدولة العثمانية في عصر ازدهارها (القرنين الخامس والسادس عشر) من سلطة مركزية مطلقة (السلطان) ، وبيروقراطية متعددة الجنسيات يسودها العنصر السلافي . نجح العثمانيون في بناء دولة مركزية من مجموعة من القبائل التركية المتساوية القوة ، عن طريق نوع من التوازن الحساس بين القوى الداخلية . تكونت ركيزة حكم السلطان من فئة غير تركية من صغار حائزي الأراضي الزراعية ومن قوة عسكرية خاصة من الجنود المماليك من أصول مختلفة . واشترى السلطان ولاء الزعماء السابقين للقبائل التركية بمنحهم الوظائف في الادارة المركزية ، أو بمنحهم الرتب العسكرية العالية أو بتوليتهم حكم الولايات ، أو باقطاعهم الأراضي . وحد من نفوذهم عن طريق العناصر غير التركية ، التي كوّنت حرسه الخاص ، وبواسطة مندوبي السلطة المركزية في الأقاليم والمحليات .

مثلت الزراعة القاعدة الاقتصادية للدولة العثمانيه . وكان السلطان هو المالك القانوني لكل الأرض ، وإن كان للفلاحين ، الأحرار نسبياً ، حق الحيازة ، مع التزامهم بدفع الضرائب التي تحددها الدولة مسبقاً .

كان موظفو الحكومة هم جباة الضرائب ومراقبو الانتاج ، وكان من المألوف أن تخصص لهم وفقاً لمراتبهم ، مساحات صغيرة أو كبيرة من الأراضي الزراعية ، يحصلون من جزء من ضرائبها على نفقات معيشتهم (نظام تيمار) .

كانت مسؤولية الموظفين عن القطاع الزراعي عقبة تعوق تطوره فبينما لم يبد هؤلاء اهتماماً ما باستقرار حرفة الزراعة وسعوا من خلال سلطات وظائفهم الى زيادة دخولهم ، فترت همة الفلاحين في تعظيم عائد الأرض ، لالتزامهم بتقديم كل الفائض الذي يزيد عن ضرورات معيشتهم .

في مجال **الحرف اليدوية** ، الي تقل في أهميتها عن الزراعة ، سيطر زعماء الطوائف على الانتاج والتسويق (الحصول على المواد الأولية ، النقل ، البيع ، جودة المنتجات ، عدد القطع المنتجة ، الأسعار) . لم يتح استيلاء الدولة على جزء كبير من الأرباح مجالاً ما للتراكم الرأسمالي . كما أن نقل العثمانيين للمعرفة الفنية للحرفيين العرب لم يؤد الى تطور طرق الانتاج الصناعي اليدوي ، رغم أن الايطاليين كانوا قد بدؤا في تطوير طرق الانتاج في القرن الرابع عشر .

على نقيض النظم العربية ، حازت التجارة الداخلية في الدولة العثمانية على الأولوية في مواجهة التجارة الخارجية . وجهت الدولة الأسواق ، وفرضت الضرائب والجمارك وأعطـــت التصاريح لزيادة مواردها ، ونظمت التدفق السلعي عن طريق نظام للأسواق الاقليمية والمحلية .

استطاعت الدولة العثمانية حتى القرن السابع عشر أن تحصل على مكاسب هائلة من التجارة الخارجية ، إلا أن السيطرة العالمية لهولندا ثم انجلترا بعد ذلك أغلقت في وجهها هذا المصدر . ولم يمارس العثمانيون من ناحيتهم سياسة ما لدعم التجارة الخارجية ، بل أخضعوا التجارة الخارجية مثل التجارة الداخلية لتنظيم صارم ، وأهملوا الأساطيل البحرية لصالح التوسع في الأراضي ، وقدموا في نهاية القرن السادس عشر الامتيازات التجارية للتجار الأجانب .

نقل الأتراك ، بعد غزو المنطقة العربية ، بقايا التجارة الخارجية الى بلادهم (بورصا ، حلب ، بعض المدن على البحر الأسود) . وتحولت مصر الى مخزن غلال الدولة ، وأصبحت الزراعة ركيزة الاقتصاد المصري ، بعد أن كانت

قد تخلت عن مكانتها لقطاع التجارة منذ العصر الصليبي ، ولم تلعب في العصر العربي سوى دور ثانوي . وفقدت الصفوة السياسية المصرية (المماليك) التي شجعت التجارة الخارجية ، سطوتها ، وجاءت مكانها إدارة مركزية تتلقى تعليماتها مباشرة من الباب العالي في اسطنبول .

أزمة الدولة العثمانية منذ نهاية القرن السادس عشر

مع نهاية القرن السادس عشر حلت بالدولة العثمانية «أزمة نظام» واستمرت الأزمة حتى تصفية الدولة خلال الحرب العالمية الأولى .

بدأت الأزمة كظاهرة داخلية تماماً ، وانحصرت أسبابها في النسق الاقتصادي المعادي للتطور ، وفي السيطرة الحكومية الصارمة التي عاقت التحولات الاقتصادية والاجتماعية المستقلة . وتشير بنية الأزمة الى مجموعة من النقائص الجوهرية في تطور النظام .

تعرّض الاقتصاد العثماني في النصف الثاني من القرن السادس عشر لضغط مزدوج : نموّ السكان السريع في منطقة البحر المتوسط وأوربا ، والأعباء العسكرية المتزايدة لمواجهة القدرات المتنامية للقوى الأوربية . وهو ما أدى ، بالاضافة الى نقص الايرادات التي تأتي من الزراعة ، الى تصاعد الاحتياجات المالية للدولة . ولم يكن ممكناً التغلب على عملية الافقار التي حدثت في الريف عن طريق الهجرة الى المدينة أو تشييد الصناعات اليدوية ، فالانتاج الحرفي والتجارة يخضعان لاستنزاف حكومي قاس لا يترك فائضاً للتصنيع . كذلك أخفقت محاولات الدولة تحسين الأحوال المعيشية لسكان الريف بتوسيع مجالات العمل العام أو عن طريق المؤسسات الدينية ، لضعف الموارد الحكومية . فلجأت الى رفع الضرائب على رأس المال التجاري (التجارة الداخلية والتصدير) وعلى الحرفيين ، مما أضعف قدراتهم على التجديد الاقتصادي والتقني . وتعرض الاقتصاد العثماني في نفس الوقت لحالة من التضخم مع غمر أسواق العالم القديم بالفضة الاسبانية (مناجم الفضة في أمريكا) . وبذلك فقدت الدولة سيطرتها على عملتها وعلى الدورة السلعية في اقتصادها . وأصبح التصدير ، نتيجة لانخفاض قيمة العملة ، أكثر إدراراً للربح من التجارة الداخلية ، فقلت المواد الأولية في السوق الداخلية وهو ما أضر بالحرفيين . ولم يستطع الباب العالي ، لضعف مالية الدولة ، أن يحظر التصدير أو يرشده ، بل كان موظفو الأقاليم يتقاسمون مع التجار الأرباح غير القانونية من تجارة التهريب . واستطاعت طبقة التجار ، نتيجة لذلك ، أن تقوم بنوع من التراكم الرأسمالي ، وإن لم تستثمره اقتصادياً ، خوفاً من الشبهات .

أدت الأزمة المالية الى اختلال التوازن الاجتماعي بين الفئات الحاكمة . واستطاع كبار موظفي الادارة المركزية ، المميزين أصلاً ، أن يحققوا لأنفسهم ، من خلال الصراع حول توزيع الموارد ، مميزات أوسع على حساب صغار الاقطاعيين وصغار الموظفين . وهو ما قوض الدعامة السياسية والاجتماعية للسلطان ، لصالح فئة من الموظفين ، تمكنت عن طريق الاستيلاء على قدر أكبر من الأراضي ، أن تزيد من استغلالها الاقتصادي . الى جانب الأزمة الاقتصادية والاجتماعية ، برزت بوضوح ظاهرة فساد الأسرة الحاكمة .

على الرغم من هذا الضعف العام ، مارست الدولة العثمانية سياسة خارجية أكثر عدوانية ، بدا لتلك البيروقراطية أن التوسع الاقليمي هو الطريق الوحيد للخلاص من الأزمة المالية . ولم تبدأ سياسات الاصلاح إلا في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، بعد أن توالت إخفاقات السياسة الخارجية على يد خصوم قد نمت قوتهم العسكرية .

تلخصت الجوانب الرئيسية في سياسة الاصلاح في تطبيق نظام ضريبي جديد ، يهدف الى تدعيم مالية الدولة ، وفي عدد من التغيرات السياسية والاجتماعية ، إلا أنها لم تعط للنظام الاقتصادي أية قوة دفع جديدة . هذا في حين كانت الدولة في أوربا الغربية ، في عصر الميركانتالية ، توجه جل اهتمامها لتدعيم التنمية الاقتصادية ، ظلت الدولة العثمانية على وضعها اللامبالي بهذا القطاع .

أدخل النظام الضريبي الجديد قاعدة تأجير ايرادات الدولة الى الأفراد (الأراضي الزراعية ، الجمارك ، المناجم ، الملاحات ، دور سكّ النقود ، الموانيء ، ومرافق أخرى) . ويلتزم الأفراد ، طبقاً لهذا النظام ، بدفع أعلى إيجار ممكن



خريطة العالم ، البرتغال ، نحو عام ١٥٨٥ م .


LA FROLIDA
TROPICVS·CANCRI
ÆQVINOCTIALIS
EL PERV
O BRASIL
RIOS·DAPRATA
TROPICVS·CAPRICORNI

للدولة ، مقابل حصولهم على ضرائب المرافق المؤجرة (نظام الالتزام) .

تكونت بذلك طبقة اجتماعية عليا جديدة ، جاء صعودها بسبب امتلاكها للمال السائل وليس نتيجة للتدرج الوظيفي ، وانتمى اليها موظفون سابقون ، خاصة هؤلاء الذين تمكنوا في الأزمة من تحقيق بعض المكاسب ، الى جانب التجار الأغنياء (خاصة المهربين) والمرابين ، ورجال الدين .

ظهرت في الأقاليم طبقة تملك النفوذ الحقيقي بسببنظام الالتزام الذي أصبح يمنح مدى الحياة ، ويورث في بعض الحالات ، وأصبح موظفو الدولة مجرد ممثلين شكليين للسلطة المركزية ، أو تحولت اختصاصاتهم الوظيفية الى هؤلاء الحكام الجدد . لم تستمر فترة النقاهة طويلاً ، وفقدت الدولة العثمانية مع نهاية القرن السابع عشر ، ومع النقص الحاد في مواردها المالية ، سيطرتها تماماً . وانتقلت السلطة السياسية الى الأقاليم . وأدت اللامركزية الى تجميع ذوي النفوذ في الأقاليم (الأعيان) كل السلطات في أيديهم ، بل وعقدهم الاتفاقات مع الباب العالي مباشرة لمجرد دفع الجزية .

في مسار هذا التطور استطاعت مصر أن تحصل على قدر واسع من الاستقلال تحت حكم المماليك ، فلقد تمكن هؤلاء من خلال نظام الالتزام ، أن يدفعوا بأنفسهم بانتظام الى المناصب القيادية . بقيت المناطق العربية الأخرى (سوريا والعراق) تحت سيطرة عثمانية أقوى نسبياً ، وإن تكونت هناك أيضاً فئة من الأعيان العرب . وعلى عكس الاتجاه العام السائد للمركزية السياسية في أوربا الغربية ، بدأ تفكك الدولة العثمانية .

التغلغل الاقتصادي الأوربي في الدولة العثمانية

اتسم الاقتصاد العثماني باتجاهين سلبيين للتطور ، أحدهما داخلي والآخر خارجي . فلقد استنزف النظام الضريبي الجديد رأس المال المتراكم ، وركزه في يد الدولة ، في الوقت الذي أتاح فيه الصعود الاجتماعي والسياسي للأغنياء . ولم تؤد أي من العمليتين الى نتائج ايجابية . فبينما تبدد رأس المال في الاصلاحات والتوسعات العسكرية ، لفت النظام أنظار التجار والمجموعات الغنية الأخرى الى الأراضي العقارية ، حيث تتزايد الأرباح ويقل عنصر المخاطرة . كما وقف عدم التشجيع الحكومي ، ونقص الأيدي العاملة ، التي منعت الدولة هجرتها من الريف ، حائلاً دون قيام الصناعات اليدوية . وتم ، تحت هذه الشروط ، نوع من تنظيم حرفة الزراعة على أساس تجاري جديد . فمع تزايد الطلب الأوربي على القمح والذرة والقطن والدخان وبعض المحاصيل الزراعية الأخرى ، تحول جزء من الأراضي الى الانتاج للسوق (الشفالك) . وتكون في القرن الثامن عشر سوق للمواد الأولية ، يمكن اعتباره العامل الأول في التهميش الاقتصادي للدولة العثمانية . وبذلك قادت سياسة الاصلاح ، بشكل غير مباشر ، الى تشجيع النمو غير الانتاجي لرأس المال التجاري . وفي القرنين السابع والثامن عشر ، بدأ التغلغل التجاري للشرق العثماني ، كنتيجة لسياسة التحالفات الدفاعية للباب العالي . ففي مقابل مساندة الدولة العثمانية ضد عدويها الرئيسيين ، النمسا وروسيا ، حصلت كل من إنجلترا وفرنسا على عدد من الامتيازات التجارية :

- خضوع التجار الأجانب للقضاء الغربي ، بدلاً من القضاء الاسلامي .
- تبعية الأجانب لادارة قنصلية خاصة بهم ، بدلاً من التعسف البيروقراطي التركي .
- تمتع التجار الأجانب بتعاريف جمركية منخفضة في التصدير والاستيراد .
- إعفاء التجار الأجانب من جمارك التجارة الداخلية .

تسبب الاستيراد المميز لمنتجات صناعية أوربية رخيصة الثمن في خراب فروع حرفية بأكملها في وقت قصير . وتدلنا النظرة السريعة على تغير أساسي في بنية التجارة الخارجية . كانت الدولة العثمانية تصدر الى أوربا حتى وقت متأخر من القرن السابع عشر المنسوجات الفاخرة ، والمصنوعات الجلدية ، والأسلحة النفيسة ، والحلى ، والقيشاني . اقتصر ذلك في القرن الثامن عشر على المواد الأولية والمواد الغذائية . شجع هذا التحول الاقتصادي اجتماعياً على ظهور فئة من الوسطاء التجاريين ، جاءت أساساً من اليونانيين والأرمن واليهود وغيرهم من سكان شرق البحر المتوسط . لم يكن متاحاً لهؤلاء لأسباب سياسية فرصة الاشتراك في نظام الالتزام إلا في حدود ضئيلة ، فانضموا الى خدمة القوى

الأوربية ، وتمتعوا بحمايتها ، وتحولوا بعد ذلك الى ركائز التغلغل الاقتصادي في الشرق .

أدى التوجه الزراعي للنظام العثماني ، والجهل الاقتصادي لصفوته البيروقراطية ، وتحفّظه في مواجهة التجارة والحرف ، الى نتائج وخيمة العواقب . كان يبدو للدولة ، بسبب أزمتها المالية ، أن الأفضل لها أن تستورد المنتجات الكاملة على أن تقيم الصناعات الباهظة التكاليف . وفي عام ١٧٤٠ أصبحت الامتيازات الممنوحة للأجانب عقوداً دولية ملزمة ، ولم يعد من الممكن في ظل الظروف السياسية العالمية السائدة وقتئذ الرجوع عنها . وبذلك وقعت الدولة العثمانية فريسة لتغلغل رأس المال الصناعي والتجاري الأوربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

كانت محاولة القيام بتنمية مستقلة ، بعد كل ما حدث ، تعني الاصطدام الحتمي بالمصالح الامبريالية ، وهو اصطدام كانت الدولة العثمانية تفتقد كل مقوماته : القدرة ، والوعي ، والمعرفة .

في تفسير الركود والتطور

نعود الآن الى مقارنتنا السابقة للجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتطور وركود المجتمعات . وينبغي بادىء ذي بدء أن نفرق بين تلك المقارنة وبين افتراض البعض أن التحول البنيوي الأوربي هو المسار الوحيد الهام للتطور . على العكس من ذلك ، فنحن نهدف من المقارنة الى لفت النظر الى الاختلافات الجوهرية بين النظم الثلاثة ، حتى يمكننا التعرف على البنى التي يمكن تحميلها مسؤولية الركود في الشرق الأوسط . قد تتضح جدوى هذه الطريقة في البحث ، اذا ما عرفنا أن التجارة الخارجية كانت الركيزة الاقتصادية لكل من التطور الأوربي في مراحله الأول ، والنظم الراكدة في الشرق الأوسط . وهو ما يعني أن مسار تطور المنطقتين كان يبدو متماثلاً في بداياته .

وتعتمد مقارنتنا على أربع سمات بنيوية : التشكيلات الاجتماعية ، والتحول الاجتماعي ، والنظام السياسي ، والنظام الاقتصادي .

١ ـ يحتوي التشكيل الاجتماعي لنظام ما على أهم أنماط الصراعات والتحالفات بين المجموعات والقوى الاجتماعية المختلفة .

كانت الصفوة السياسية والبيروقراطية في النظم العربية تعتقد في الأهمية الاقتصادية لفئة التجار ، وإن رأت فيها منافساً خطراً ومحتملاً ينبغي مراقبته بدقة . أما النظام العثماني فقد اعتمد دائماً على نوع من التوازن بين قوى السلطة المركزية وقوى الأقاليم . وربط به تلك القوى الأخيرة ، في عصور الازدهار ، من خلال الوظائف الحكومية والامتيازات الاقتصادية .

ومع ضعف السلطة المركزية ، استطاعت قوى الأقاليم ، بتعاونها مع الفئات الغنية (ومنهم التجار) أن تحول مركز السلطة اجتماعياً واقليمياً ، وأن تغير بذلك من سمات النظام . ومن ناحية أخرى ضمت الطبقة العليا العثمانية دائماً بعض عناصر الطبقة الوسطى .

تختلف النظم الأوربية عن ذلك تماماً ، حيث تحالفت الأسر المالكة مع الطبقة الوسطى ضد نبلاء الاقطاع ، وصفّي سلطانهم بشكل كامل (الاستثناء الوحيد كان في دولتي شبه جزيرة ايبيريا) . أما في الشرق الأوسط ، فلم تكن هناك طبقات اقطاعية ولكن دول بيروقراطية شديدة المركزية . ولقد تنافست الطبقة الوسطى في النظامين الشرقيين مع السلطة المركزية على السيطرة السياسية ، وإن لم يكن التناقض بينهما في النظام العربي بنفس الحدة التي كان عليها في الدولة العثمانية . في أوربا الغربية أيّد كل منهما الآخر ، حتى استطاعت الطبقة الوسطى أن تسود .

٢ ـ يتناول التحول الاجتماعي التغيرات التي تحدث لأهم القوى الاجتماعية .

لم تمس النظم العربية نمط الحياة التقليدي للفلاحين إلا في أضيق الحدود ، ولكنها سمحت لفئات التجار والحرفيين بدور حيوي في المجالات الاقتصادية والاجتماعية ، وإن تم ذلك تحت المراقبة السياسية . أما في النظام العثماني ، فلقد حدث نوع من الافقار الاقتصادي والاستعباد الاجتماعي الملحوظ لجموع الفلاحين ، التي لم تعان الجوع من قبل ، وإنما تمتعت بقدر ما من الحرية . فبدأت محاولات جموع



جزيرة مدغشقر ـ والسفن العربية والاسبانية في المحيط الهندي ، نحو عام ١٥١٩ . أطلس ميلـر .



بيري ريس ، المحيط الأطلسي ، ١٥١٣ م .

الفلاحين للهروب من الريف ، ولكن الدولة واجهت هذه المحاولات بالعنف لما كانت تعنيه من تهديد للزراعة ، وهي القطاع الرئيسي في الاقتصاد . كذلك لم تحظ الطبقة الوسطى بمجال مشروع لاستخدام كفاءاتها ، فتوافق الجزء النشط منها مع السلوك غير الانتاجي للبيروقراطية .

لم تخل أجزاء من القارة الأوربية من مثل ذلك الافقار الاقتصادي للمزارعين ، ولكن تبع ذلك هروب المزارعين من الريف ، وانضمامهم للطبقة العاملة . نظرت الدولة الى ذلك التطور بنوع من اللامبالاة ، فقد أضعفت طبقة النبلاء الزراعيين من قبل ، ولم تر بأساً من إمداد حلفائها البرجوازيين بالأيدي العاملة . كان الانطلاق المستقل والحر لقوى الطبقة الوسطى ، والتمايز الاجتماعي ، قاصراً على النظم الأوربية ، فجاء التحول عميقاً ومؤثراً . أما في الشرق فلم يحدث سوى تحول اجتماعي محدود .

٣ ـ فلننظر الآن نظرة مقارنة الى النظام السياسي من حيث «مركزيته» ، ومدى قدرته على السيطرة الاجتماعية ، ونوعية الأنشطة الاقتصادية المميزة له .

اتسمت النظم العربية غالباً بمركزيتها البيروقراطية الشديدة وبسيطرة الدولة على المجتمع ، وبتدخل الحكومة تدخلاً ملموساً في القطاعات الاقتصادية . ولم تكن المركزية في عصور الازدهار العثماني أقل قوة منها في العصور التالية ، وبالمثل فقد سيطر النظام السياسي على معظم جوانب الحياة الاجتماعية ، الى أن حلّ القرن الثامن عشر وأصيب النظام بتفكك إداري حاد ، فانتقلت السيطرة الاجتماعية الى مراكز القوى في الأقاليم . ولم تهتم الدولة العثمانية في أية مرحلة من المراحل بتشجيع التطور الاقتصادي . امتلك النظام في كلتا المرحلتين بيروقراطية تقليدية ، تحصل على رواتبها من ريع الأراضي المقطوعة عليها ، أو من مصادر الدخل الضريبي المخصصة لها . كان من مصلحة تلك البيروقراطية أن تحافظ على البنى الاقتصادية والاجتماعية القائمة دون تغيير ، وأن تورث مميزاتها للأجيال التالية . كان دورها هكذا دافعاً للتفكك الاداري ، وعائقاً لامكانات التجديد الاجتماعي والاقتصادي للنظام .

اتجهت النظم الأوربية وجهة مغايرة . فعلى الرغم من التفكك السياسي حتى بدايات العصر الحديث ، تأسست الدولة المركزية القوية ، في نفس الوقت الذي تكونت فيه البيروقراطية العصرية . ونشأت ، نتيجة للتطور الاقتصادي ، فئة من الموظفين المحترفين ، التي تحصل على رواتبها من ايرادات الضرائب المنتظمة . وأصبحت تلك الفئة هي المسؤولة عن ترشيد التعامل السياسي والدافعة لاقرار النظام والقانون ، كما لعبت دوراً فعالاً في دعم النشاط الاقتصادي . وعلى عكس النظم الشرقية ، لم تذهب سيطرة الدولة في أوربا على الحياة الاجتماعية الى مدى بعيد ، فلقد نمت مجموعة من الظواهر السلبية (سوء الأحوال الاجتماعية ، الفوضى ، الجوع . . الخ) دون ضابط أو رقيب ، وهو ما كان له أن يحدث في الشرق . بينما تُرك التحول الاجتماعي للمنافسة الحرة بين القوى المختلفة ، فأطلق شعلات من النشاط والحركة ، ما كان ممكن أيضاً أن تتحقق في الشرق . لذا كان التدخل الحكومة الأوربي في الاقتصاد ومساندة الاقتصاد شيئاً غريباً ومنافياً لهذا الاطار العام .

٤ ـ تحدد المقارنة بين النظم الاقتصادية مصادر النمو الرئيسية ، أياً كانت هذه المصادر : الزراعة ، أو الانتاج السلعي ، أو التجارة .

كانت التجارة الخارجية هي القاعدة الاقتصادية للنظام في البلدان العربية . ولعب القطاع الزراعي في مصر وحدها ، خاصة في فترات الأزمة ، دوراً مساعداً ، ولم يكن للحرف سوى أهمية ثانوية ، فايرادات العبور كانت تتجاوز بكثير عائدات التصدير . كانت الزراعة هي ركيزة الاقتصاد في الدولة العثمانية ولم يكن للحرف غير قيمة محدودة ، وحظت التجارة الداخلية برعاية أكبر من التجارة الخارجية . أما في أوربا الغربية فلم يكن للزراعة سوى دور ضئيل في التطور الاقتصادي . اعتبرت التجارة الخارجية في البداية أساس التراكم الرأسمالي ، حتى أصبح التصنيع منذ القرن السابع عشر القوة المحركة للتطور . لم يخطُ الشرق تلك الخطوة الأخيرة ، بل يمكن القول : إن الدولة العثمانية قد أملت على الشرق العربي الاعتماد على النشاط الزراعي الغريب عليه .

مستوى تطور أعلى للدول العربية ، دون السيطرة العثمانية ؟

استناداً الى هذا القدر المحدود من الأفكار ، قد يكون من المبالغة ، أن ندعي أن المنطقة العربية ، كان يمكن أن تصل عبر التجارة الخارجية والتصنيع ، الى مستوى اجتماعي واقتصادي أعلى مما هي عليه الآن ، إن لم يقدر لها أن تندمج في الدولة العثمانية . ينتشر هذا الرأي في المنطقة العربية على الرغم من أن عدداً من الحجج ينافيه . فلم يحظ التجار والحرفيون العرب بنفس الاستقلال الذي تمتع به أمثالهم في أوربا الغربية ، بل كانوا في صراع جزئي مع الصفوة السياسية والادارية ، كما عرقلت سطوة الرقابة لجهاز الدولة العديد من عمليات التحول الاجتماعي .

يصح أيضاً القول ، إنه كان لبنية الدولة العثمانية تأثيرات مانعة للتطور . فاهمال للتجارة الخارجية ، وإخضاع للحرف والتجارة لنظام أكثر صرامة مما وضعه العرب ، وإيقاف

لعملية التحول الاجتماعي بالقوة ، وتبعية تجارية اختيارية بكل تبعاتها السلبية ، ثم سمة زراعية للنظام وضعته في عزلة ذاتية واضحة ، ما كان من الممكن حدوثها في نظام للتجارة الخارجية .

في عام ١٧٢٠ زار وفد دبلوماسي تركي أوربا لأول مرة . وأدت الصدمة التي تلقاها هؤلاء الدبلوماسيون ، عندما رأوا الهوة الهائلة التي تفصل بلدهم عن التطور الأوربي ، الى نوع من الاصلاحات الشاملة . إلا أن الاصلاح جاء متأخراً .

لا يسع المرء بعد ذلك إلا أن يطلق لخياله العنان وأن يتساءل : أكان للمنطقة العربية أن تحتفظ باستقلالها ، أكانت تستطيع بنزعتها الى التجارة الخارجية أن تتوافق بشكل أفضل مع التطورات العالمية الجديدة في المجتمع والاقتصاد والسياسة . سوف نجد واقعة جديرة بالاعتبار . فالاستقلال النسبي لمصر داخل الدولة العثمانية في نهاية القرن الثامن عشر أعطى الدفعة الأولى للنشاط الحرفي ، ولاقامة صناعة نسيج مصرية ، وفي بداية القرن التاسع عشر ، حين كانت قدرات الدولة العثمانية على التعامل تتقلص ، انطلقت مصر المستقلة ، تحت حكم الوالي محمد علي ، في أول عملية تصنيع فريدة من نوعها لبلد نام . وأصبحت مصر في عشرينات وثلاثينات القرن التاسع عشر ، نتيجة للتوسع الاقتصادي لرأسمالية الدولة ، قوة إقليمية عظمى ، حققت عن طريق سياسات الأسعار الاحتكارية ، والحماية الاقتصادية ، والتوسع الاقليمي ، الشروط اللازمة لتطوير اقتصاد مركب . فالى جانب قطاع التصدير الزراعي ، شُيّدت صناعات تحويلية يتزايد فيها تقسيم العمل ، وصناعة حربية قوية ، كما ظهرت إدارة عصرية للانتاج . إلا أنه من الصعب تماماً تقييم تلك التجربة التنموية ، التي كان يمكن أن تكون بداية لعصر نهضة عربية . فلم يُترك لها سوى عقدين من الزمن لكي تنطلق بلا معوقات . وقامت بريطانيا وفرنسا ، بالتضامن مع قوى أوربية أخرى بقمعها سياسياً وعسكرياً واقتصادياً . ويبدو أن عصر التجديد العربي قد جاء متأخراً نوعاً ما ، فاصطدم بتركيز ضخم لقوى ومصالح اقتصادية عدوانية متفوقة عليه . ولم يكن جغرافياً على بعد كاف ، حتى يمكن تجاهله لفترة .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر ، سارت مصر على نفس الطريق الذي سارت عليه مجتمعات أخرى في العالم الثالث قبلها وبعدها ، واندمجت كمورد لمادة خام زراعية وحيدة (هي القطن) في نظام السوق الرأسمالي العالمي . ثم خضعت بعد ذلك سياسياً وإدارياً للسيطرة البريطانية . وغيّرت بريطانيا من النسق الزراعي المصري بالشكل الذي يلقي على مسار أية تنمية اقتصادية واجتماعية أعباء ليس من السهل التخلص منها .

فريدمان بوتنر

إمبريالية وجدانية أم جسر للاتصال الحضاري

الدراسات الشرقية المعاصرة في المانيـــا الاتحادية البنيـــة والوظيفـــة

يرتاب الكثير من الشرقيين ، منذ زمن ، فيما يكتبه المستشرقون عن بلادهم . غير أننا لن نجد هجوماً أقسى من ذلك التحليل اللاذع لادوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» عن «القوالب العنصرية والأيديولوجية والامبريالية» التي دأب المستشرقون على وضعها عن الشرق وعلى التمسك بها . ليس الاستشراق في رأي ادوارد سعيد سوى أداة من أدوات السيطرة الغربية للتزييف والحط من قدر المجال الذي يبحث فيه ويختلق موضوعاته : الشرق . تبدو المسألة ـ على الرغم من ذلك ـ أكثر تعقيداً من مجرد اقتصارها على هذا التراث الغربي في تناوله للموضوعات المتعلقة بالشرق . فنحن نرى أن تعبير «المستشرق» على سبيل المثال يوحي عن عمد بصورة شديدة التجانس لكل ما هو شرقي . كذلك فان القول بأن «الغرب» أو «أوربا» على وجه التحديد ، هكذا كوحدة واحدة دون تمييز ، هي قوة مناهضة أو معادية «للشرق» أو العالم العربي ، لن يعطي بدوره سوى تصور عام وغير دقيق ، لا يصلح كمنطلق لأفكارنا في هذا البحث .

ليس هناك مجال للتقليل من القيمة المرتفعة لانتقادات ادوارد سعيد ، غير أني أشك في مدى الفائدة التي نجنيها في مقامنا هذا ، إذا ما فحصنا وتحققنا من مقولاته الأساسية . لذلك فضلت اختيار مسار آخر للبحث ، ينطلق من تراث الاستشراق الألماني ، ويناقش بعضاً من وظائف الدراسات الشرقية ، ويستقصي الدوافع والأسباب التي تقف وراءها . وسوف أخصص الجزء الأغلب من المقال لمحاولة الاجابة على سؤال محدد : تحت أية ظروف والى أي مدى يمكن للدراسات الشرقية أن تكون جسراً للاتصال الحضاري ؟

مناخ من العزلة والحريـــة

يختلف الاستشراق الألماني عن مثيليه البريطاني والفرنسي في عدم ارتباطه بشكل مماثل بتوسع امبريالي استعماري واضح ، غير أننا لا نتفق في الرأي مع ادوارد سعيد في أنه «لم يتطور في علم الاستشراق الألماني طوال الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر ، أي تفاعل أو ارتباط مثمر بين المستشرقين وبين مصالح وطنية ألمانية مستمرة ودائمة في الشرق» . إذ يمكننا الاستدلال على وجود علاقة قوية بين تطور الدراسات الشرقية وبين السياسة الألمانية :

١ – سعت الجمعية الشرقية الألمانية لسنوات عديدة بعد تأسيسها عام ١٨٤٥ للحصول على اعتراف الفيلولوجيين الكلاسيكيين (علماء اللغة الكلاسيكية) الذين انفصل المستشرقون عن مجمعهم . تركز لذلك علم الاستشراق على الدراسات الفيلولوجية والتاريخية مع الاستبعاد الفعلي لكل المشاكل المعاصرة ، ومع ذلك فلا يفسر الاهتمام بالموضوعات اللغوية والتاريخية وحده ، التطور الأساسي للاستشراق . كان هذا التطور جزءاً من المناخ السياسي العام آنذاك وانعكاساته على الجامعات الألمانية .

فبعد حرب التحرير ضد فرنسا النابليونية ، ارتدت ألمانيا الى وضعها السابق قبل الثورة وأصبحت من جديد دويلات صغيرة ، وانسحبت البرجوازية الألمانية ، بعد أن فشلت أحلامها السياسية ، وابتعدت عن المشاركة في الحياة العامة . أصبح **«برجوازي التعليم»** ، الحاصل على أعلى درجات العلم والثقافة ، والبعيد تماماً عن التفكير السياسي ، هو النموذج الأمثل للمواطن . أمدّت الجامعة مثل هؤلاء بمناخ من **«العزلة والحرية»** أو بمعنى أصح **«ببرج عاجي»** يستطيع فيه العالم أن يستكمل ويتقن قيمة الوجدانية ، ويتجنب السياسة وما يتعلق بها . اقتصرت اهتمامات المستشرقين في هذا المناخ على البحوث الأثرية ، ووجدوا متعتهم في تدوين القديم وتصنيفه وتفسيره .

٢ – على مشارف القرن العشرين ، وخلال عقوده الأولى ، ظهر الألمان على ساحة السياسة الدولية كقوة استعمارية «وليدة» ، وحاولوا تأسيس «إمبراطوريتهم» بالحصول على نصيب من المستعمرات في المناطق التي زهد فيها الآخرون . نجد في ذلك الوقت جيلاً من العلماء المتفتحين على معالجة المشاكل

المعاصرة في الشرق الأوسط : انحدار ثم سقوط الدولة العثمانية ، حركة الجامعة الاسلامية ، بروغ الحركات القومية . . وغيرها . ولن يكون من المستغرب أن نجد ضمن هؤلاء العلماء عدداً من السياسيين والسفراء ، بل والوزراء أمثال فريدريش روزن ، وكارل هينريش بيكر .

٣ – بعد اندحار الآمال الألمانية في التوسع الامبريالي نتيجة للحرب العالمية الأولى ، ومع صعود الحركة النازية ، التي خلقت جواً من القمع والارهاب داخل الجامعات وفي ميدان العلوم الاجتماعية بصفة عامة ، تراجعت الدّراسات الشرقية الى إقليميتها مرة أخرى . بقي المستوى العلمي مرتفعاً كما كان دائماً ، وإن استمر التيار الرئيسي للاستشراق الألماني ، حتى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية والى الستينات ، أسير الحدود الضيقة للانتاج العلمي في القرن التاسع عشر . وعاد شعار البعد عن السياسة يتردد من جديد .

٤ – لم تحظ الأهمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لمنطقة الشرق الأوسط ، وحتى وقتنا الحالي ، بصدى مناسب في دوائر الجامعات الألمانية . بل كان من الصعب ، قبل عشر سنوات مضت ، أن تدرج اللغة العربية الحديثة ضمن مناهج الدرس في إحدى تلك الجامعات (ناهيك عن اللهجات العربية الدارجة) . الى أن مهدت مذكرة أعدت عام ١٩٧٢ عن «الاستشراق الألماني في السبعينات» الطريق لبعض التغيرات . وبدأ عدد متزايد من المستشرقين في تفهم ضرورة الانفتاح على موضوعات وفروع جديدة ، وفي إدخال البحث الميداني في دراساتهم كطريقة نافعة ومفيدة ، وفي توسيع مجال الاستشراق ليتضمن دراسات شرقية معاصرة ومتنوعة .

الحالة الحاضرة للاستشراق الألماني

لعل أفضل توضيح لحالة الاستشراق الألماني الحاضر ، هو تلك الصورة التي رسمها عالم الجغرافيا الألماني «أويجين ڤيرت» في مقال له في منتصف الستينات : «يقتصر محراب المعبد على فيلولوجيا اللغات السامية ، وهي الوحيدة التي تحظى من المستشرق بالبحث الجاد ، بينما يشغل التاريخ والدين والقانون الاسلامي الحجرات الخارجية للمكان المقدس ، في تدرج ثابت ومستقر للأقدم فالأحدث (وهذا الأحدث قديم بما فيه الكفاية) . وعلى عتبة أبواب المعبد يقف الاقتصاد والتاريخ الاجتماعي والجغرافيا والحضارة المادية للشرق الأوسط والعالم الاسلامي» .

من الملفت للنظر أن مقال ڤيرت لم يشر مرة واحدة للدراسات السياسية ، فمن الواضح أن السياسة آنذاك لم تكن بعيدة فقط عن عتبة أبواب المعبد ، بل تقف وراء أسواره.

يبدو الاختلاف البين للاستشراق الألماني عن مثيليه البريطاني والفرنسي في أنه لم يكن طوع المنال لتوظيفه في خدمة أهداف الامبريالية الوجدانية . غير أنه يحق لنا أيضاً أن نتساءل كيف يمكن له أن يكون جسراً للاتصال الحضاري ، إذا ما كان على تلك الدرجة من الابتعاد عن السياسة . لا ينبغي لهذا الغرض السريع أن يطمس جوهر الأمر . لقد ساعدت المصالح السياسية في وقت مضى على التوسع في مجال الدراسات الشرقية ، وربما أمكننا أن تقوم بذلك مرة ثانية . ويعن لي أن أشير الى دراسة تفصيلية كتبها «راينر بورين» عام ١٩٧٤ عن الحالة الحاضرة «للدراسات الشرقية المعاصرة في جمهورية ألمانيا الاتحادية» وذكر فيها بعضاً من مشاكل الشرق الأوسط التي تؤثر بشكل مباشر على أوربا ، وعدداً من الموضوعات التي ينبغي بحثها ، وتتضمن ما يمس المصالح الألمانية في المنطقة ، منها على سبيل المثال : السلام ، والاستقرار ، والأمن ، والتنمية ، وتأثيرات الحركة الاسلامية (التي تفوق التأثير الشيوعي) . كما يوجد الى جانب ذلك مصالح واهتمامات علمية وغير علمية بقضايا الشرق الأوسط ، لا تدخل مجال الاستشراق بمعناه المعروف مثل السياسة والتجارة والسياحة .

لن يتحقق هدفنا عملياً من هذا البحث دون التحليل الوظيفي للدراسات الشرقية المعاصرة ، وللنتائج التي تتوصل اليها تلك الدراسات . ولأنه يمكن للنتائج أن تكون متعددة الوظائف ، فاننا نفضل أن يتضمن التحليل أيضاً دوافع القيام بالدراسات الشرقية ، فربما يقودنا ذلك الى صميم موضوع الاتصال الحضاري .

يمكننا التعرف على وظيفتين أساسيتين للدراسات الشرقية المعاصرة ، كما أن هناك وظيفة ثالثة يمكن صياغتها افتراضياً حتى يمكن بحثها بشكل أكثر دقة :

١ – تؤدي الدراسات الشرقية في «المجال العلمي البحت» عدداً من الوظائف الملازمة . فلن تكتمل «المتابعة الدقيقة للمعرفة والحقيقة» اذا ما استبعد ذلك المجال الواسع للاستشراق والدراسات الشرقية . فلذلك المجال فائدة يعتد بها في اطار الدراسات المقارنة ، وفي تعميق الأساس العملي للبحوث ، وتصحيح البناء المنهجي والنظري . كما أنه يظن دائماً أن أكثر الموضوعات اقتصاراً على فهم الخاصة ، له قيمة في حد ذاته . وهناك إجماع في الجامعات الألمانية على أن التخصصات النادرة لا بد وأن تحصل على نصيب من الاعتمادات المالية للجامعات ، على الرغم مما قد يبدو من نتائج عملية محدودة النفع للبحوث التي تجري في تلك التخصصات .

وظائف متنوعة للدراسات الشرقيـــة

٢ – توجد أربع وظائف عملية على الأقل للدراسات الشرقية :

أ – أن تقدم المعلومات الضرورية المبنية على الحقائق المجردة ،



ابن رشد (١١٢٦–١١٩٨ م) الفيلسوف العربي وعالم الطب في حوار علمي خيالي مع بورفورس الذي عاش في نهاية القرن الثالث الميلادي . ومعروف ما كان لهذا الحكيم الكبير من تأثير على حضارة الغرب . والمخطوط باللاتينية .

عن منطقة تزايدت فيها المصالح الألمانية (والأوربية/الغربية) خلال العقود الزمنية الأخيرة ، خاصة في عصر أصبحت فيه التبعية أمراً متبادلاً . كان من المألوف أن تطلب تلك المعلومات أولاً من علم الاستشراق . غير أنه قد تزايدت في السنوات الأخيرة دراسات عن العالم العربي والاسلامي في مجالات علمية أخرى مثل الجغرافيا والعلوم السياسية والتاريخ (الاستعماري) والاقتصاد والاجتماع وغيرها .

ب – قد تختلف الدراسات التي أشير اليها في النقطة السابقة ، كما قد تستخدم النتائج المستخلصة منها استخداماً مختلفاً ، ذلك لأن «البعيدين عن مجال ما» يكوّنون بلا استثناء وجهة نظر مغايرة لخبرات «القريبين من نفس المجال أو أصحاب القضية الأصليين» . غير أن الواجب المباشر في حل المشاكل يبقى دون اختلاف ، سواء بالنسبة للعلماء الألمان/الأوربيين ، أو لزملائهم في المنطقة . وليس أدل على ذلك من مثال محدد . فالبحث والدراسات التي تجري عن الأمراض المتوطنة في المناطق الحارة ، أو زراعات المناطق الجافة ، والتقنية المستخدمة في الري ، أو في حل المشاكل الخاصة بالحفاظ على الأراضي التي تتعرض للعواصف الرملية ، ينظر إليها كجزء من الدراسات الشرقية ، طالما لا يوجد لها مثيل في ألمانيا أو أوربا . لتلك الدراسات ، على الرغم من ذلك ، أهمية بالغة للعلاقات المصرية/الألمانية أو العربية/الأوربية ، حيث تنساب نتائجها في عملية الاعداد للقرارات التنفيذية حول المشروعات والاستثمارات والاتفاقات التجارية وغيرها . كما أن هذا النوع من البحوث ، خاصة على مستوى دراسات المشروع (تقييم المشروعات ، دراسات الجدوى ـ دراسات المتابعة) يتشابك مع النتائج والآثار التي يريد أصحاب القرار «غير المتخصصين» أن يتعرفوا عليها (مثل التأثير المحتمل للبيئة الاجتماعية ، والعادات المحلية ، وأنماط السلوك البيروقراطي . . وغيرها على تنفيذ مشروعات محددة) .

للربط بين الوظيفتين السابقتين أهمية كبيرة . ولقد أشار «ديتر بيلنشتين» الى العلاقة المتبادلة بين العوامل الثقافية والاجتماعية من جانب والعوامل السياسية والاقتصادية من جانب آخر ، والتي لها جميعاً تأثيرها العلمي المباشر على مجال التعاون التنموي . غير أن هناك مشكلة أخرى ينبغي أن تحظى بالاهتمام ، وهي مشكلة لها جانبان : أحدهما ضرورة التعرف على المعايير والقيم الضمنية التي انتقلت من أوربا الى الشرق الأوسط مع عملية نقل التكنولوجيا ، وثانيهما ضرورة وضع السمات الأساسية لتلك المعايير موضع المناقشة ثم البحث ، اذا أمكن ذلك ، عن مكافيء تعويضي لها . وهذا الجانب الثاني هو الواجب الأصعب في حل المشكلة ، حيث يتطلب مستوى بالغ التطور من الاتصال الحضاري .

ليس خافياً أن المقولات الأساسية لنظرية التحديث قد تداعت تماماً ، فعلى ما يبدو أنه لم يعد من المرغوب فيه ، كما أنه لم يكن ممكناً من قبل ، أن يتبع تطور المجتمعات العربية نفس أنماط التطور الأوربي ، وهو ما كان له أن يحولنا جميعاً الى مستهلكين سعداء بطريقة الحياة الأمريكية . فاذا ما كان هناك اتفاق على أن النسخ



كان جالينوس وهيبوقراط (بقراط) من أشهر علماء الطب الأقدمين الذين وضعوا أصول فن الطب ، وعنهم أخذ أيضاً العلماء العرب ، وساهموا هكذا في الحفاظ على هذا التراث العلماني الطبي خلال العصور الوسطى .

أو النقل المباشر لأنماط تطور الآخرين هي شيء مستحيل كما هو غير مجد ، فسوف يكون مفيداً أن يحاول البعض استكمال «التكنولوجيا المتوسطة» بمجال جديد من البحث العلمي يعني بدراسة «المعايير الوسطى» (وهو ما يعني في نفس الوقت محاولة تطبيق نظام خُلقي يستمد مبادئه من مختلف الحضارات) .

جـ – يرتبط ارتباطاً قوياً بالوظيفتين السابقتين ، ما اعتبره من جانبي عمل مشروع تماماً ، وهو واجب المساعدة على صنع القرار الأساسي ، بتقديم المشورة المباشرة ، والقيام بالدراسات الاستراتيجية ، وعمل السيناريوهات . . الى آخره .

د – تدريب الخبراء على جميع المستويات (طلبة الجامعات ، وطلبة الدراسات العليا ، والباحثين) ، وبشكل نموذجي عبر كل تخصصات العلوم المختلفة ، وذلك عن طريق تزويدهم بالمعرفة الضرورية بلغات الشرق الأوسط ، وإشراكهم في دورات دراسية تمهيدية عن مشاكل المنطقة ، وإطلاع المستشرقين في نفس الوقت على الاتجاهات والمناهج الأساسية في العلوم الاجتماعية .

٣ – تؤدي الدراسات الشرقية المعاصرة وظيفتها في الاتصال الحضاري بالقدر الذي تحققه من نتائج علمية ، أو تدريب للخبراء ، أو تقديم للمشورة لصانعي القرار (السياسي) . غير أن لتلك الوظيفة وجهين . . فقد تساهم أو تساعد على تثبيت بنى التبعية الاقتصادية والعسكرية والسياسية ، والتبعية في مجال الاتصالات ، وفي تعميق فاعلية وتأثير تلك البنى ، بل وقد تضيف اليها البعد الوجداني للامبريالية الحضارية . كما يمكن لها أن تكون جسراً للاتصال الحضاري بالقدر الذي تستطيع به أن تحلل وتكتشف الجوانب المتشابهة والمختلفة بين الحضارات ، وبالقدر الذي تسعى به الى البحث عن قواعد مشتركة للحوار الحضاري .

دوافع التطلع للاتصال الحضاري

يتوقف الأخذ بأي من جانبي الوظيفة السابق ذكرها على مجموعة الدوافع والأسباب التي تحرك هؤلاء الذين يتابعون الدراسات الشرقية . فأياً كان إخلاص العالم الفرد وانبهاره بالحضارة التي يدرسها ، فانه يمكن لنتائج أعماله أن توظف في أغراض مختلفة تماماً . يمكن لأي وجه من وجوه المعرفة أن يستخدم (أو يهمل أو يطمس عن عمد ، وهو ما يعتبر بدوره شكلاً من أشكال الاستخدام) في فرض وتثبيت سيطرة ما . بينما يتطلب الاتصال الحضاري ـ اذا ما اتخذ شكل الحوار ـ مجهوداً خاصاً للتفاهم حتى يصبح ممكناً أو مفترضاً . أما أن يتحول الحوار الى حقيقة واقعة فهو شيء آخر .

ويمكن لنا أن نشير الى عدد من الدوافع :

١ – أقر البعض بأن مجموعة الدوافع الرئيسية التي حركتهم لدراسة الشرق هي المساعدة على بناء الامبراطورية . غير أني أعتقد أن ادوارد سعيد قد أدلى بحجة دامغة أيده فيها كتّاب آخرون : «يتبع العلم في البداية اتجاه التوسع الاستعماري ، ثم ينير له بعد ذلك الطريق ، بتزويده بالمعلومات اللازمة» . وبعد أن

اندحرت الامبراطورية ، أصبحت **المصالح** (البترول والأسواق والاستراتيجية . . .) هي التي تحرك دوافع الباحثين للامداد «**بالمعرفة السلطوية**» ، أي إمداد السلطة بالمعرفة اللازمة بشكل مباشر للمحافظة على النفوذ والقوة ، والتي يمكن «توظيفها» بيسر في أيدي هؤلاء الذين يملكون السلطة .

٢ – يرتبط «التبرير الدفاعي» بالنقطة السابقة ، وأعني المعرفة السلطوية لأغراض الاستهلاك المحلي . وهي طريقة سادت الدراسات الشرقية خلال ما يقرب من ألف عام من التنافس بين ديانتي التوحيد الكبيرتين (ومن الملاحظ هنا أن ما فشل الايمان المشترك في الاله الواحد أن يحققه ، قد تحقق عن طريق الأصول المشتركة الأخرى . فلقد قدمت الفلسفة القديمة أساساً لحوار حضاري متبادل ، قد يكون محدود الحجم ، ولكنه ذو منفعة متبادلة) . ولقد خفتت الآن حدة التبريرات الدفاعية عن المسيحية ، وأصبحت الدراسات الدينية المقارنة ، بدلاً منها ، مجالاً مبشراً في اتجاه التفهم المتزايد لعقيدة الآخرين . غير اني اود ان اشير هنا الى نقطة قد تبعدنا قليلاً عن الموضوع ولكني أعتقد في أهميتها :

«فبينما أصبح التبرير الدفاعي أداة مشروعة في محاولات الذود عن العالم العربي وعن الاسلام ضد هجمات الغزو الغربية العنيفة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، تطور داخل الجامعات الألمانية في الفترة الأخيرة شكل آخر لهذا الدفاع ، يتمثل في اتجاه كثير من طلبة بلاد الشرق الأوسط الذين يدرسون في الجامعات الألمانية ، ويكتبون رسائلهم الجامعية عن مشاكل بلادهم أو منطقتهم الى انتاج أعمال تبريرية أو عقيدية أكثر من كونها دراسات علمية غير متحيزة : فلسطينيون يدافعون عن حركة الوعي الوطني الفلسطيني ، وايرانيون يدافعون عن الثورة الاسلامية ، وحتى وقت قصير مصريون يدافعون عن الناصرية . وأعتقد أن تلك الأعمال التبريرية تعكس إدراكاً متزايداً بالهوية الخاصة المستقلة . وقد يكون من المثير للاهتمام أن نبحث الى أيّ مدى يردد هذا الجيل من الطلبة وجهات النظر الغربية عن المنطقة في أعمالهم. اي الى أي مدى قد تبنّى هؤلاء المفاهيم الغربية في التمركز حول السلالة أو الذات*. وسوف يكون جديراً بالملاحظة أن نرى ما ستكتبه الأجيال القادمة من الطلبة الى جانب الأعمال التبريرية ، والى أي مدى سوف لا يحتاج هؤلاء الى التأكيد على هويتهم الحضارية المختلفة» .

٣ – يعتبر الفضول العلمي أحد الدوافع القوية للمتابعة العلمية . قد يتخذ ذلك شكل الفضول بكل ما هو أثري (نيتشه) ، والذي يجد قرة عينه في الرائحة المتربة للمكتبات ، أو في التصنيفات النظرية الافتراضية ، أو في إضافة الحواشي لما كتب السلف ، أو ربما يتخذ شكل بحث ميداني يسهب في وضع الافتراضات لمداراة الرغبة في الترحال والمغامرة . قد يؤدي دافع المعرفة عنده كمعرفة ما هو شاذ أو غريب أو مناقض ، أو حتى ببساطة كمعرفة الآخرين – الى التوصل لنتائج ذات قيمة ، ولكن الفضول في حد ذاته ليس بحافز كاف للتطلع الى حوار حضاري متبادل أو لصياغة أساس لهذا الحوار .

٤ – هناك مجموعه من الدوافع المتشابكة ، والتي أود أن أطلق عليها ، نظراً لعدم وجود تعبير أفضل ، «**دوافع المساواة**» ، القاسم المشترك لتلك الدوافع هو المحاولة الجادة للتعرف على مشاكل حضارة الغير ، ورؤية تلك المشاكل ، اذا ما أمكن ذلك ، بأعين أصحابها ، ومحاولة المساعدة على حلها ، على الأقل عن طريق تزويد الحضارة الخاصة بمزيد من المعلومات. وربما تكون النتيجة شكلاً من أشكال «**التفهم الأفضل**» ، وقدراً من التجاوب مع الآخرين ، وأعني **التقمص الوجداني** (بدلاً من مجرد التعاطف مع الفقراء ، الجاهلين ، الذين لا يقفون على أية حالٍ على قدر المساواة !) . يعيب هذا الاتجاه المتزايد لما يمكن أن نطلق عليه «**العالمية**» تضمنه لأنماط متباينة تماماً . فيمكن لنفس المجموعة من «دوافع المساواة» أن تشمل الأممية البروليتارية لليسار الثوري ، بنفس القدر الذي تشمل بطرياركية (أبوية) ذوي العيون الزرق من متطوعي فرق السلام الأمريكية المتأهبين دائماً لحل مشاكل الآخرين .

٥ – أعتقد أن أكثر الدوافع المؤثرة ايجابياً على اقامة الحوار المستقبلي هي دوافع هؤلاء الذين يأملون بشكل أو بآخر في ايجاد حلول بديلة لمجتمعاتهم . غير أني لا أقصد هنا ظاهرة إقبال الشباب الألماني والغربي بصفة عامة على ديانات الشرق والتصوف الهندي وممارسات الصوفية الاسلامية ، باعتبارها أساساً لحياة بديلة . فالتفتح على «**الروحانية الشرقية**» بهذا الشكل المباشر ليس بحلّ للاستبطان الغربي الذي يلتمس السكينة وراحة البال ، ولا هو بقاعدة لحوار حضاري متبادل . ما أقصده هو المحاولات المتأنية لاعادة تحديد وصياغة بعض الأساليب المبدئية للحياة الغربية . فلقد فقد مجتمع الرفاهة الغربي القائم على الأداء والتفوق الفردي والجماعي ، جوهر فلسفته بشكل ما ، وأدرك بغتة أنه قد ضل الهدف ، عندما وضعت «**حدود النمو**» وأزمة البترول الأولى عام ١٩٧٤/٧٣ نهاية لأحلامه في تحقيق إنجاز دنيوي . وبدات مفاهيم «**نوعية الحياة**» تحتل لدى عدد متزايد من الألمان والأوربيين أولوية على النمو الاقتصادي الكمي .

هنا مجال يمكن لكل منا أن يتعلم فيه من الآخر ، ليس من خلال التصور الساذج بتقديم الحلول الجاهزة ، ولكن بأن يتعلم كل منا كيف يعرف نفسه جيداً من خلال دراسته للآخرين ، وربما يعتبر ذلك واجباً فلسفياً يستمد أساسه من الفراسة الأفلاطونية ، في أن أهم ما يحرك البشر هي ثلاث خبرات أصيلة : **الحب والموت والعدالة** . وبالتالي فان ما

ندرسه تحت تأثير هذه الدوافع عن الشرق وعن الشرقي ليس سوى اجابات مختلفة عن ذات الأسئلة الأساسية . وكما أن هناك تشابهاً تاريخياً للخبرات وللرموز ، فربما نجد أن خبراتنا ليست سوى رموز وتعبيرات مختلفة لنفس الاجابات الأساسية . وحين تختلف الرموز ، أو حتى حين تختلف الاجابات بشكل جوهري ، فعلينا أن نكون قادرين على تعلم الكثير .

ضرورة بذل الجهد من أجل التفاهم

اقتربنا تدريجياً من موضوعنا الرئيسي : هل يمكن للدراسات الشرقية أن تكوّن جسراً للاتصال الحضاري ؟ من الواضح أن هناك امكانية لاستخدامها كأداة في خدمة الامبريالية الوجدانية . فبينما يشك البعض في دور المستشرق كطرف في حياكة المؤامرات والدسائس ضد الشرق ، فهو يعتبر في ذات الوقت الشريك المفضل في أي حوار حضاري مستقبلي بين العرب والأوربيين . وربما توضح بعض القراءات في التاريخ الماضي للحوار ، وللصعوبات الملازمة للاتصال الحضاري ، هذا الالتباس :

١ – رغم كل صور التنافس والتبرير الدفاعي ، كان حوار القرون الوسطى بين أوربا المسيحية والعالم الاسلامي مثمراً للطرفين ، وللغرب بوجه خاص . وكانت أهم سمات الحوار هي **«اللغة»** المشتركة في الجدل والحديث . فما كان «توما الأكويني» على سبيل المثال بقادر على كتابة مؤلفه الضخم **«الخلاصة ضد الأمم»** دون حضوره المجادلات الفلسفية في جامعة باريس ، وما كان لتلك المجادلات نفسها أن تكون دون العمل الموسوعي لـ **«ابن رشد»** في عرضه لأعمال أرسطوطاليس وتعليقه عليها (ملخص كتب أرسطوطاليس ، وجوامع كتب أرسطوطاليس) .

ولقد خفت الحوار وتلاشى بعد إعادة غزو اسبانيا في الغرب وخروج العرب منها ، ثم ارتفاع نجم العثمانيين في الشرق .

وعلى الرغم من أن التوسع العثماني ، ثم التوسع الأوربي بعده بقليل قد ساعدا على زيادة عدد الاتصالات ، فان اللغة المشتركة كانت قد تلاشت ، وفقد معها كل من الطرفين الدافع لاقناع الطرف الآخر بالأهمية الطبيعية للحوار . وكان للاعتماد على منطق السيف وحده عواقب استمرت لزمن طويل .

كان العثمانيون على دراية تامة بالتناحر بين الامارات الايطالية ، كما حرصوا أشد الحرص على استخدام التقنية الحربية الحديثة في أغراضهم العسكرية ، بينما لم تجد الأفكار الاجتماعية والسياسية الجديدة لعصر النهضة أي صدى لديهم . وعندما أدركوا ما للأصول الجديدة في التفكير الأوربي من تبعات تقنية وعسكرية واقتصادية هائلة ، بمثل ما لها من نتائج سياسية واجتماعية ، كان الوقت قد تأخر عليهم كثيراً لتعلم اللغة الجديدة ، حتى يستطيعوا المحافظة على دولتهم .

٢ – يعتبر الاستشراق بصفته علماً لدراسة الحضارات الأخر جزءاً من هذا التطور الجديد . فلقد كيفت عملية **«تأكيد الذات»** الغربي الهائلة منذ عصر النهضة ، الفلسفات العملية بما فيها العلم والتقنية ، وطوّعتها لأغراضها . وبينما كانت السيطرة والاستغلال هما أكثر الوسائل تعبيراً عن نمط التوسع الأوربي ، كان الانتاج الفكري هو الوجه الآخر للعملة . لقد درس الغرب الأجزاء الأخرى من العالم بقدر من الفضول وحب الاستطلاع الذي لم يسبق له مثيل (وإن كانت هناك محاولات سابقة لا يمكن إنكارها لعلماء أفذاذ مثل هيرودوت وأرسطوطاليس وابن بطوطه) . وحققت نتائج تلك الدراسة نجاحاً عظيماً في خدمة المغامرات التوسعية ، وبحيث بدت الدراسات الشرقية وكأنها الشكل الخاص الحديث لوضع مفاهيم التمركز الغربي حول السلالة (أو حول الذات) موضع التطبيق .

«أود هنا أن أضيف بأن مفهوم التمركز حول السلالة لا يقتصر على الغرب وحده ، بل هو مفهوم طبيعي تماماً لدى كل البشر . فالحياة في عالم تعني الحياة في كون منظم له مركز لهذا النظام ، بمعنى أن يكون المركز هو سرة العالم (بنفس التعبير الأدبي للتصور اليوناني القديم حول كلمة السرة ، التي تعني سرة البطن ، وبنفس ما يعني المركز أو البؤرة ، التي كان يرمز لها بفجوة في معبد دلفي) .

كان الوعي المشترك لليونانيين القدماء بأنهم محاطون بشعوب من الهمجيين ، هو الذي يوحد وقت الحاجة بين مدنهم المتقاتلة دائماً ، وكانت الامبراطورية الصينية القديمة هي امبراطورية المركز في تصور الصينيين ، كما استخدمت مصر الفرعونية نفس اللفظ للتعبير عن المصري وعن الانسان ، وعالم الاسلام الذي تنظمه قوانين الشريعة كان محاطاً بدار الحرب الفوضوية التي لا يحكمها الاسلام . كان الاختلاف الأساسي بين كل تلك المفاهيم وبين المفهوم الغربي في التمركز حول السلالة هو النجاح الساحق الذي حققه الغرب في تأكيده للذات» .

لم يكن للتوسع الغربي نظير تاريخي مشابه في الممالك القديمة . فلقد ابتلع هذا التوسع المناطق التي استولى عليها من خلال تصور خاص حول إعادة ترتيب الأوضاع الدولية ، وفي نظام أطلق عليه البعض **«نموذج العالم الواحد»** . وهو نظام يشمل العالم كله ، ويتكون من مركز يضم القوى الاستعمارية المتنافسة ، ومحيط مرتبط به يضم المستعمرات والمناطق التي أدمجت أو وضعت تحت السيطرة .

كان التوسع الامبريالي الغربي تحققاً عملياً ، وللمرة الأولى ، لأهداف كل التوسعات الامبريالية التي سبقته ، بمده حدود السيطرة لتشمل الكرة الأرضية كلها . وبينما خبت الأحلام الاستعمارية في القرن العشرين ، ظل البعد العالمي الشمولي للتجربة باقياً ، فالنظام على إجماله يعمل بشكل شديد الفعالية ، كما أصبح لأنماط الاتصالات أهمية حاسمة ، سواء للغرب أو

لأجزاء العالم الأخرى . بل يمكننا الآن أن نلحظ تطوراً تدريجياً نحو ما يمكن أن نسميه «**نشأة العالم الواحد**» .

٣ – يعطي التطور السابق بعداً جديداً ومهماً لموضوع بحثنا . فلقد تزايد التأثير والاعتماد المتبادل لهذا «**العالم الواحد**» الى الدرجة التي لا بد بها أن يستبدل تأكيد الذات الغربي أو يستكمل على الأقل «**بعملية وجدانية متبادلة**» . أصبحت الجهود من أجل التفاهم المتبادل أكثر ضرورة للطرفين من أي وقت مضى . وهو ما يعني في المقام الأول أن يصرّ «**الآخرون**» على ألا يكونوا مجرد موضوع دراسة أو نشاط هؤلاء الذين تشكلت تصوراتهم لتتطابق مع أهدافهم ومصالحهم .

ويبدو أن الحوار قد أصبح الشعار المناسب لهذا العصر ، من السهل التشدق به ومن الصعب تحقيقه . أما معرفة الآخرين فهي تتطلب مجهوداً أكبر من مجرد حديث متبادل غير ملزم ، يحفظ لكل طرف تصوراته الأصلية دونما تغيير . هنا على وجه التحديد تقع المسؤولية على الدراسات الشرقية ، كما توحد فرصتها لاعداد أساس وخلفية الحوار . ولا شك أن المجهود الفكري للحوار قد تم إنجازه بالفعل ، فلقد جرى في الحقيقة نضال صامت غالباً ، وإن كان مستمراً ومهماً بين مفهوم التمركز حول السلالة ، الذي يضع تصوراته الخاصة عن الآخرين ، ولا يهتم بحقيقة الأشياء ، طالما استمر نجاحه في المبالغة في احتياج الطرف الآخر لرسالة الغرب في التبشير بالمدنية ، وبين الجهود المتزايدة للتحقق من الوقائع والتصورات التي تم اختلاقها .

المشكلة : ثنائية الأطر المرجعية (أو ثنائية الانتماءات الحضارية)

تزيد ثنائية الأطر المرجعية صعوبة الاتصال الحضاري . ونقصد بالأطر المرجعية مجموعة المفاهيم الأساسية لجماعة أو مجتمع ما ، والتي تحدد لتلك الجماعة أو ذاك المجتمع معنى الظواهر والقضايا الاجتماعية والثقافية . ولعل أفضل الأمثلة لتوضيح تلك المشكلة هي مثال عالم الأنتروبولوجيا الذي يبحث في الحضارات الأخر ، وينغمس في دراسة حضارة جديدة ، محاولاً ادراك أطرها الخاصة بتجميعه الدؤوب لأجزاء المعلومات ، حتى يتحقق له استيعاب «الأنماط» الخاصة بتلك الحضارة ، وذلك بالقدر الذي تسمح به رهافة شعوره ، وسعة خياله ، وكم معرفته ، كعالم اجتماعي .

الواجب الآخر للأنتروبولوجي ، هو ترجمة ما تعلمه وخبره من تلك الحضارة الأخرى الى لغة تتوافق مع الموروث (أو النمط) الحضاري لمجتمعه هو ، وهو ما يدفعه أيضاً لاجراء المقارنة بين الحضارتين ومحاولة العثور على أوجه التماثل بينهما . ولا شك في مدى الصعوبة الجمة التي يواجهها هذا العمل . ولا شك أيضاً في أن ذلك معروف تماماً لأبناء الدول العربية الذين قضوا فترة طويلة في أوربا ، وربما اتخذوا شريكة حياة أوربية . فهم يعلمون أن ازدواج أو ثنائية الأطر المرجعية يضع بيننا حواجز حضارية ، وإن كان علينا أن نتعلم كيف نتعايش معها . ومن البديهي أننا نود الاتصال عبرها .

لست أعبر بذلك إلا عن وعيي بالمشكلة ووعي طلبة الشرق الأوسط الذين يدرسون في المانيا ، ووعي الكثير من الألمان بصفة عامة . غير أن معظم الأخيرين لا يلقون على أغلب الظن بالاً لهذا الموضوع حتى ولو كانوا يترددون على المنطقة أو يعملون بها أو يعقدون فيها الصفقات التجارية . وحتى لو كان لدى البعض اهتمام ما ، فسوف يجد من الصعب عليه أن يتجاوز اطاره الرجعي أو انتماءه الحضاري الذي ترسخ فيه بعمق ، خلال سنوات طويلة من التنشئة الاجتماعية الأولية .

لقد تعلم هؤلاء بالفعل ماذا ينبغي أن تكون عليه الأوضاع السليمة في العلاقات الانسانية ، وذلك قبل أن تعدهم التنشئة الاجتماعية الثانية للأشكال المؤسسية الأكثر تعقيداً لهذه الأوضاع في بنى المجتمع والدولة . وحتى في الحالات القليلة التي يحصل بعضهم فيها من خلال تعليمه الجامعي على قدر من المعرفة عن الحضارات الأخر ، وحتى لو رغبوا في تفهم تلك الحضارات ، وفي نقل هذا الفهم الى مواطنيهم ، فهم غالباً ما يفشلون . فنادراً ما تزود العلوم الاجتماعية أو الدراسات الشرقية دارسيها بتدريب في رهافة الحس اللازم للاتصال الحضاري . إن اختلاف وجهات النظر حول قضية محددة بين البعيدين عن تلك القضية وبين أصحابها الأصليين ليس مجرد اختلاف في المنظور ، ولكنه اختلاف في الجوهر ، إن لم يكن في النوع .

واسمحوا لي بأن أوضح ذلك عن طريق مثال محدد . لقد أصبحت الصحوة الاسلامية موضوعاً مفضلاً في وسائل الاعلام وفي سوق الكتاب الألماني ، وغالباً من خلال محاولات صادقة لايضاح تلك الظاهرة . وعلى نقيض ما كان يقال عن رسول الاسلام في كتابات الدفاع عن المسيحية في القرون الوسطى ووصفه فيها بالادعاء ، يقدم الاسلام اليوم بصفته موضوعاً جاداً . ويؤخذ المسلمون وقضاياهم اليوم بجدية .

غير أننا سنفتقد في معظم تلك الكتابات هذه شيئاً جوهرياً . فمن الصعب على القارىء أن يتعرف منها لماذا اتخذ المسلم الاسلام ديناً . وهذا النقص الجوهري يأخذ مظاهر عديدة ، فنحن ، على سبيل المثال ، لا نستطيع أن نقر بسهولة بايماننا المشترك «بنفس الاله» ، اذا ما هو اتخذ تلك الصيغ المتعددة : الاله . الرب . الله (يمكن التدليل على تلك النقطة بنجاح ، من خلال ما قمت بتجربته في بعض المناسبات ، عندما أبدى مستمعيّ الألمان حيرتهم دائماً ، حينما كنت أذكر أن المسيحيين العرب يصلون أيضاً لله) . أما المشكلة الثانية فهي أكثر صعوبة في حلها ، وعلى الرغم من ارتباطها



ساعة الفيل ـ سوريا . نحو عام ٧١٥ هجري (١٣١٥ ميلادي) . من كتاب اليازرجي : كتاب في معرفة الحيل الهندسية . محفوظات متحف ميتروبوليان ، نيويورك .

الأصيل بالمشكلة الأولى ، بل هي تمثل على الأغلب علتها الأساسية . فالبعيدون عن حضارة ما لا يلحظون سوى الأطر الخارجية للعرف والموروث في تلك الحضارة ، بينما يرى أبناء الحضارة ذاتها أهم العوامل في مدلولات تلك الاطر ومعانيها . وكذلك بالنسبة للعقيدة الدينية ، فهي تتجلى بصفتها الجوهر الوجودي للمؤمن في مجموعة من المعتقدات وفي الموروث المنتظم الذي تراكم عبر الزمن . لذلك يبدو من الصعب امكانية التوصل لهذا البعد ، حتى في أكثر الدراسات جدية . وإن لم يعن هذا استحالة التوصل اليه ، بل وترجمته أيضاً .

٥ – يتعلق بثنائية الأطر المرجعية (أو الانتماءات الحضارية) مشكلة أخرى ، وهي امكانية توسعها لتصبح تعدداً للأطر أو الانتماءات. ولا أود أن أسهب في سرد تلك المشكلة ، ولكنني أعتقد أننا لا ينبغي أن نغفلها . فما يساعد على عقد مؤتمرات ثقافية عربية/أوربية أن معظم العرب المشاركين في تلك المؤتمرات قد تلقوا تعليماً غربياً حديثاً ، وربما تضمن ذلك التعليم أيضاً دراسة تلقاها العربي في دولة غربية . وهو ما يعني أن الحواجز الحضارية التي سبق أن أشرنا اليها قد نفذت داخل المجتمعات العربية ، بل وداخل الأشخاص ذواتهم . يمكن لهذا العربي أن يتبادل الآراء مع زميله الألماني أو الأوربي ، لمعرفتهما المشتركة للغة أوربية ، ولاشتراكهما أيضاً في أسس فكرية بنيوية . ولكن الأوربي سوف يصطدم بصعوبات جمة اذا ما كان عليه ـ على سبيل المثال ـ أن يشارك في مؤتمر مع علماء من جامعة الأزهر . لقد لاحظ بسام طيبي ، وهو زميل ألماني/عربي ، عندما كان يناقش مشاكل اللغة والترجمة ، أنه يمكن للعربي الذي تلقى تعليماً غربياً أن يفهم الترجمة العربية لكارل ماركس لأنه يعرف المعنى السياقي للمصطلحات الأصلية ، بينما سوف يبدو كتاب ماركس للعربي الذي لم يتلق سوى تعليم اسلامي على أنه كتاب ذو سبعة أختام .
هل لي أن أذهب الى أبعد من ذلك وأدعي بأنه كان يمكن أن يكون هناك قدر من التفاهم بين فيلسوف فقيه اسلامي في القرون الوسطى وبين نظيره المسيحي ، أكثر بكثير مما يمكن أن يحدث من تفاهم اليوم بين مثقف عربي تلقى تعليماً غربياً وبين مواطنه المسلم التقليدي . يتزايد الأمر تعقيداً مع وجود العديد من المقولات النظرية الغربية التي تتنازع حول «**الحقيقة**» ، ومع إعادة ترديد تلك المقولات من أفراد الحضارات الأخر الذين تلقوا تعليماً غربياً . وحتى اذا ما رغب المرء في البحث عن «**مفسر**» لتلك المقولات في كل من العالمين الغربي والشرقي ، فسوف يجد كيف تتعدد ألوان الترجمات والشروح للفلسفة الهيجلية على سبيل المثال ، أو للماركسية الفرنسية ، أو للتطورية الوظيفية البنيوية الأمريكية وغيرها . ولا حاجة هنا للتأكيد على أن لكل من تلك الأفكار والمقولات تطبيقاتها ، سواء في عملية الاتصال الحضاري ، أو داخل الحضارة الواحدة .

٦ – خلاصة القول أن صنع التصورات عن الآخرين يتطلب مجهوداً أقل بكثير من تصحيح تلك التصورات . أما الطريق الوعر في محاولة الفهم والاتصال فهو الطريق المثمر . وأخشى ما أخشاه أن يحمل هذا الطريق معه بعض الخذلان ، وكثيراً من سوء الفهم . ولكن لماذا لا نحاول ؟

* فريدمان بوتنر : أستاذ التاريخ المعاصر وسياسات الشرق الأوسط بجامعة برلين الحرة ، برلين الغربية . * ليست التفرقة بين الاستشراق والدراسات الشرقية مجرد تمرين في السيمانطيقية (علم معاني الكلمات) ، بل هي أعمق من ذلك بكثير ، إذ هي تشكل نظماً علمية وبحثية راسخة في اطار الجامعات الألمانية . ونستخدم مصطلح الاستشراق هذا للاشارة الى الدراسات الفيلولوجية (آداب اللغات العربية والسامية) والدراسات الاسلامية . أما مصطلح الدراسات الشرقية فهو يتضمن جميع الدراسات الأخر عن الشرق .

ستيفن جرين

صور من عالم خيـــالي

الرسامون الاستشراقيون في شمال افريقيا والشرق الأوسط

ليس «الأسلوب» هو العامل المشترك بين هؤلاء الفنانين وإنما «الموضوع» ، فمحور هذه الصور هو «الشرق» . وقد عرضت هذه الصور هذا العام (١٩٨٤) في لندن وواشنطن تحت عنوان : **«من ديلاكروا حتى ماتيس»** .

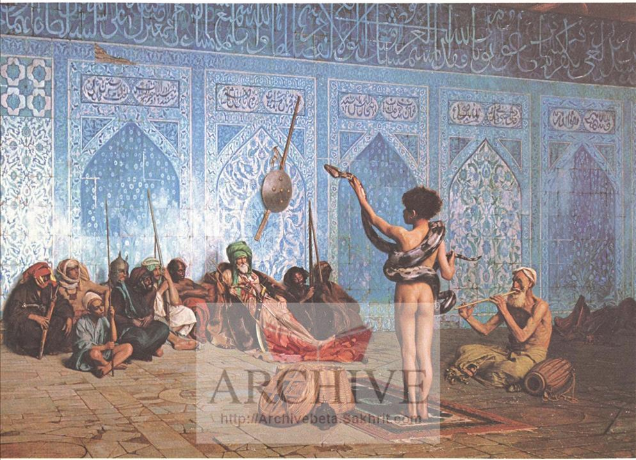
وقد أضاف هؤلاء الفنانون بلوحاتهم الاستشراقية هذه الى مدارس الفن في القرن التاسع عشر مدرسة جديدة ألا وهي «مدرسة الشرق» . ومن خلال المعرض المذكور أعيـــد اكتشاف هذه المدرسة .

بدأ الشعراء والرحالة في ارتياد بلاد الشرق في القرن السادس عشر ، وتبعهم في أعقاب الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ – ١٨٠١) الرسامون الأوربيون بحثاً عن سحر الشرق . اختلفت دوافع هؤلاء الفنانين واختلفت بواعثهم التي حفزتهم الى ارتياد عالم الشرق الغريب كما اختلفت أساليبهم . فديلاكروا Delacroix (١٧٦٨ – ١٨٠٩) **ورينوار** Renoir (١٨٤١ – ١٩١٩) **وماتيس** Matisse (١٨٦٩ – ١٩٥٤) يسعون في لقائهم مع الشرق الى إثراء وسائلهم التعبيرية من خلال الانطباعات الحسية الجديدة ومن خلال الألوان ، وتوزيع الضوء ، والظلال ، وذهب البعض الآخر الى الشرق كما فعل الرسام هولمان **هنت** H. Hunt (١٨٢٧ – ١٩١٠) مجذوباً بسحر الأماكن المقدسة . رحل هؤلاء الى الأراضي المقدسة كحجاج ساعين الى استيحاء موضوعاتهم الدينية من البيئة التي نشأت فيها . كذلك رحل البعض الآخر الى ذلك العالم «المغاير» ، الى مدن الشرق ومشاهده الطبيعية ، بهدف حفز قدرتهـــم الابداعية والتصورية مؤملين توسيع أطر فن الرسم الأوربية التقليدية .

كثيرون هؤلاء الذين طواهم النسيان ، فلم يكن أنصار هذا التيار جميعاً من الفنانين الكبار . ولا نجانب الصواب حين نشير الى أن الكثير من المناظر الطبيعية ومناظر البازار والحريم ورسومات الحمامات والقوافل والجمال وصور النيل والصحراء ، وتلك التفاصيل والعروض التضخيمية التي نصادفها في هذه اللوحات،هي مجرد انعكاسات لتصورات غربية أو قل غربية عن الشرق ، أو قل إنها أحلاماً هروبية الى عالم مغاير للعالم الأوربي ، ومن نتاج الموضة . ولعل هذه الصور تقول الكثير عن الفنان نفسه وعن جمهوره ، وتقول القليل عن الموضوع الذي تصوره . إنها مرايا سحرية لعالم برجوازي قد أصابه الملل والضيق . على أن الشيء الغريب وحده لا يخلق الفن .

نستطيـع أن نفرق بين نموذجين للفنانين الاستشراقيين ، النموذج الأول يعتمد على خياله ، والثاني يعتمد على الرؤية والواقع . ومن خلال الانفتاح على الشرق ـ من خلال التجارة والتوسع الاستعماري ـ يغلب التيار الواقعي . فالصور الاستشراقية الأولى كانت في الغالب من نتاج الخيال وحده ، ومن نتاج الأدب الرومانسي الذي وجه الذوق السائد في ذلك العصر . ولا شك أن أعظم الأعمال التخيلية الاستشراقية تتمثل في لوحة أوجين ديلاكروا **«موت ساردانابـــال»** Der Tod des Sardanapulus (١٨٢٧ – ١٨٢٨) التي استوحت مأساة اللورد بيرون التي تحمل نفس العنوان والتي تصور نهاية الملك الأشوري الطاغية **«ساردانابـال»** في احتفال حسي ودموي صاخب يجمع بين أقصـــى المتناقضات .

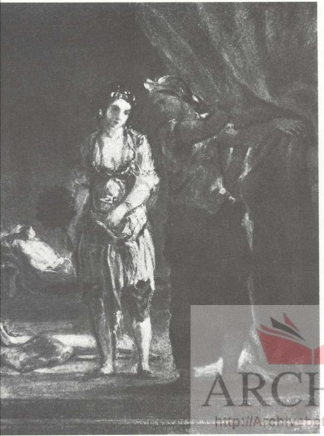
حين رسم ديلاكروا هذه اللوحة لم يكن قد زار أي بلد



جيروم ، مدرب الأفاعي . لوحة زيتية . من اللوحات الاستشراقية . مؤسسة فرانسين وسترنج كلارك ، وليامز تاون .



جون فردريك لويس ،" رب البيت بين حريمه ومحظياته . ألوان مائية . ٤٦ر٢ × ٦٦ر٢ سم . متحف فكتوريا وألبرت بلندن .





أوجين ديلاكروا ، نساء من الجزائر ـ دراسات أولية ـ خلال الرحلة الى اسبانيا والمغرب والجزائر عام ١٨٣٢ .

شرقي بعد . ومن الواضح أن الاقراط التي تتجمل بها النساء في هذه اللوحة تعود الى أصول هندية . كذلك نجد أن لوحة **«أنجـــر»** Ingres (١٧٨٠ – ١٨٦٧) الكلاسيكية «الجواري التركيات» التي تعود الى عام ١٨١٤ هي أيضاً من نتاج الخيال . وبالمثل نجد أن ريتشارد باركس **بوننجتون** R. P. Bonington (١٨٠١ – ١٨٢٨) الذي رسم العديد من اللوحات المائية الجذابة عن الشرق لم يذهب في أسفاره أبعد من مدينة البندقية ، واستوحى مادته من الأشعار الرومانسية والمنمنمات الشرقية .

تغير الأمر بالتدريج في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وبدأ الرسامون يتدفقون بأدواتهم الى الشرق .
كان الكسندر جابريل **ديكان** A. G. Decamp (١٨٠٣ – ١٨٦٠) قد نزل عام ١٩٢٨ بمدينة السمراء (إزمير) وهو من الفنانين الذين كان لهم أثر كبير على الرسامين الاستشراقيين، وتبعه بعد ذلك عام ١٨٣٢ ديلاكروا الى مراكش والجزائر . كذلك قضى أوجين **فرومانتان** E. Fromentin (١٨٢٠ – ١٨٧٦) وقتاً طويلاً بين قبائل البدو في الجزائر ، وزار جان ل . **جيروم** Gérôme (١٢٨٤ – ١٨٧٦) ـ وهو من

كبار الفنانين الاستشراقيين ـ تركيا واليونان ، ومنها رحل الى مصر وتركيا وفلسطين ثم الى شمال افريقيا . وقد رحل أيضاً الى الشرق رودولف **ارنست** Rudolf Ernst ولودڤيج **دويتش** Ludwig Deutsch (١٨٥٥ – ١٩٣٠) واميرجان هوارس **فيرنيه** Vernet (١٧٨٩ – ١٨٦٣) وجوستاف **بورنفايند** G. Bauernfeind (١٨٤٨ – ١٩٠٤) .

وزار الشرق من الرسامين الانجليز جون فردريك **لويس** Lewis (١٨٠٥ – ١٨٧٦) ووليام هولمان هنت .

نبعت لوحات هؤلاء في الكثير من الخبرة المباشرة لعالم الشرق الذي لمسوه عن وعي ، وحاولوا تصوير هذه الخبرات في لوحات حركية نابضة . وتبدو صور رينوار الشرقية كمحاولات للتغلب على حدود المدرسة الانطباعية .

وأيا كان الأمر ، فكثير من هذه الصور وخاصة صور ماتيس تذكرنا على الدوام بالموضوع الذي أوحى له بهذه الصور ، وباجتهاده في تجسيد هذه الموضوعات في تكوينات لونية ذات طابع متميز ، ومن ثم فلوحاته تمثل أروع ما أنتجته حركة الاستشراق في فن الرسم .

زار البعض الشرق مرة واحدة ، ولكن البعض الآخر ـ مثل جيروم وفيرنيه ـ عاود زيارة الشرق مرات ، محاولاً أن يقدم الى أوربا من خلال فنه صورة حضارة أخرى مغايرة تختلف عن حضارة الغرب .

ووقع البعض منهم في أسر الشرق لفترات طويلة ، فقضى هناك أعواماً مثل لويس الذي أقام في القاهرة عشر سنوات ، وبورنفايند الذي قضى في القدس أعوامه الأخيرة .

على خلاف ذلك نجد أولئك الذين لم يطرقوا باب الشرق ، ولم يروه رؤيا العيان ، مثل أنجر وبارون جروس . وعلى الرغم من ذلك فقد أثر هؤلاء من خلال صورهم التخيلية على تخيل أوربا للشرق .

في لوحاته يصور أنجر المرأة الشرقية عارية أو في الحمام ، ويضفي على شخوصه شيئاً من مفاهيم التجسيم الكلاسيكي وإن حرف هذه المفاهيم من خلال الاطار الشرقي المغاير ، ومن خلال سحر الألوان ، ونقوش المباني الداخلية .

بهذه الصور الخيالية أثر أنجر تأثيراً بعيداً على معاصريه ، كما أثر زملاؤه الفنانون «الواقعيون» . وبوجه عام فقد كانت التخيلات والصور المسبقة هي ركيزة هؤلاء الرسامين والشعراء حتى بعد أن شاهدوا بأعينهم مظاهر الحياة في الشرق .

ومن ثم تقع على هؤلاء الرسامين الاستشراقيين تهمة «الاستشراق» كما عبر عنها ادوارد سعيد في كتاب «الاستشراق» ويصيغ ادوارد سعيد هذا المأخذ فيقول :

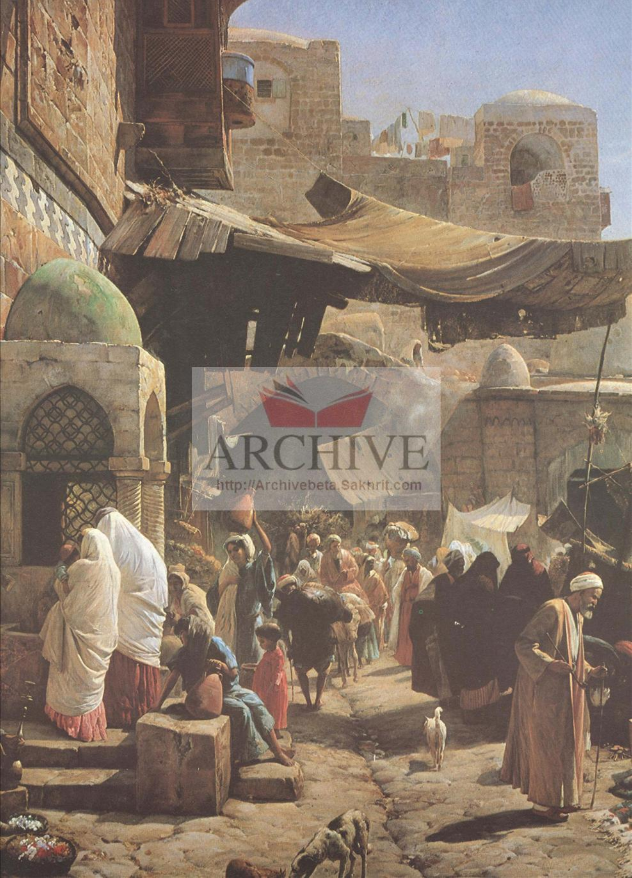
«من خلال ذلك المنفذ الضئيل ، منفذ الاستشراق أعيد تشذيب وتركيب الواقع الشرقي لكي يتوافق مع تلك الفكرة التي كونها الغرب عن الشرق : فعلى خلاف الغرب العقلاني ، المتقدم ، والانساني المتفوق ، يبدو الشرق أو الانسان الشرقي إنساناً غير عقلاني ، متأخراً ، ومستبداً ، كاذباً وكسولاً ، أو بايجاز : بدائياً ، ويعاني من النقص» .

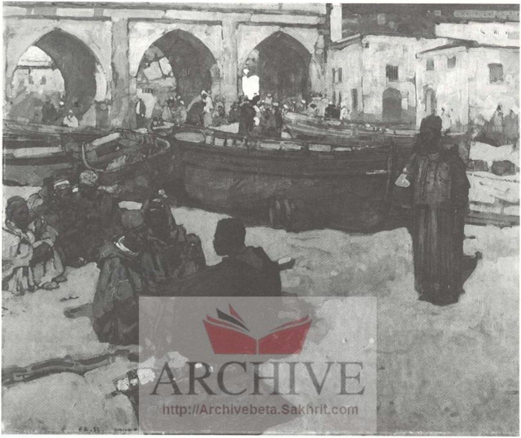
وقد ذهب بعض النقاد الى أبعد من ذلك ، فصوروا الاستشراق في مجال الرسم كمظهر من مظاهر الامبريالية الحضارية . ولكن هذه الرؤية شديدة التطرف أو الأحادية ، كما أنها تنكر تماماً تفاوت الأهداف والدوافع والفلسفات . لم يكن موقف الغرب من الشرق موقفاً موحداً ثابتاً ، وإنما اتسم بالتضارب ، وخضع للكثير من المتغيرات ، وتأثر بالخبرات وبالتجارب .

لقد حاول جوستاف فلوبير عام ١٨٥٠ أن يسجل ما اعترى صورته عن الشرق بعد زيارته لمصر فقال :

«تسألني عما اذا كان الشرق كما تخيلته من قبل ، نعم ، إنه كذلك ، بل أكثر من ذلك ، إنه أبعد من تلك الفكرة المحدودة التي كونتها قبل زيارتي عنه . لقد وجدت جميع ما تخيلته بصورة غامضة في صورة ملموسة زاهية ، لقد حلت الحقائق محل الأخيلة المسبقة» .

ويعبر فلوبير هكذا عن إشكالية موقفه من الشرق ، وعن صعوبة التخلي عن الأخيلة المسبقة أو التحرر من الأطر الذهنية التي أقبل بها على الشرق . فهذه الأطر والتوقعات قد حددت له بدرجة أو أخرى مشاهداته وتجاربه في مصر . ومع ذلك فقد تغيرت الكثير من مفاهيم الرسامين الاستشراقيين





فرانك برنجوين ، سوق على الشاطىء . متحف أورازي ، باريس ، ١٢٧ × ١٠٢ سم .

◁ جوستاف بورن فيند ، سوق في حيفا ١٨٨٧ . ١٠٩ × ٨١ .

من خلال اقامتهم في الشرق ، وإن كانت بغيتهم من الرحلة هي فن الرسم . والمادة الجديدة التي يقدمها هذا «العالم المغاير» .

اختلف رد فعل الفنانين إزاء مشكلة الضوء والظل في الشرق . وجد ديلاكروا في قضية الضوء هذه تبريراً لنظام الألوان التكاملي . وأدخل اللون كوسيلة لتصوير الظل كما هو الحال في لوحته الشهيرة «نساء الجزائر» وقد دفعت محاولات ديلاكروا هذه رينوار الى زيارة الجزائر مرتين . فقد أراد اختبار جدوى نظام الألوان الذي أبدعه ديلاكروا ، وحاول بذلك التخلص من حدود النظرة الانطباعية التي ظل طويلاً في أسرها . أما رينوار فقد دفعته هذه الخبرات الى التحمس للون الخالص والى اتباع تقنية لونية جديدة .

لقد شغلت قضية اللون هذه الرسامين الاستشراقيين ، وحفزتهم على الاتجاه الى الواقعية . لم يكن تصوير التفاصيل الجانبية قضية سطحية عند ديلاكروا وديكان ، فان التصوير الواقعي للمظاهر الخارجية استناداً الى الملاحظة الموضوعية قد تحول الى مبدأ جمالي جديد ، تجلى بصورة واضحة في فن الرسم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

اردموتـــه هللـر

الغـــرب في مـــرآة الشـــرق

من يعرف نفسه والآخرين
يعترف هنا أيضاً أن :
الشرق والغرب
لا يمكن بعد أن يفترقـــا

حين نظم **جوته** هذه الأبيات ، لم يكن يدري الى أي مدى ستصبح رؤياه هذه يوماً ما واقعاً لا سبيل الى انكاره أو تجاهله . كان العصر اذ ذاك هو عصر الرومانسية الأوربية ، عصر الشعراء والرسامين والمسافرين الى الشرق بحثاً عن عالم آخر متماسك يغاير عالم الغرب . كان العصر هو عصر الافتتان بالشرق . ومن وحي هذه الأجواء يقول جوته في قصيدته «الهجرة» :

فلتهرب أنت الى الشرق
حيث رياح الصبا الهادئة
وحيث الحب والشراب والمغني
تعيد اليك صباك الذي تولى
. . .
هناك حيث يقدسون الآباء

(ديسمبر ١٨١٤)

كان للشرق كعالم آخر مغاير أو غريب سحر وجاذبية على جوته ومعاصريه . انتشرت في القرن الثامن عشر في جميع أنحاء أوربا ترجمة جالان «لألف ليلة وليلة» (١٧٠٤ - ١٧٠٨) وأوجدت بدائع «ألف ليلة وليلة» تياراً جارفاً في الفن والأدب والموسيقى والتصوير عرفت باسم «غرائب الشرق وبدائعه» Der orientalische Exotismus .

في ميدان التصوير انبرى الفنانون في الغرب يصورون عالم الاسلام وسحره في صور هي مزيج من الرومانسية والخيال ، ومن ملامح الحياة في الشرق .

رسم ديلاكروا ، وجيروم ، وانجر ، ولودفيج دويتش وغيرهم لوحاتهم الشرقية . وتداول القراء كتاب مونتسكيو «رسائل فارسية» ، واستمتعوا بأوبرا موزارت الشهيرة «اختطاف من السراي» ، واكتفوا في البداية بهذا القدر ، فلم تكن بهم حاجة الى التعرف على تاريخ الشرق وحضارته أكثر من ذلك .

نشأت الحاجة الى معرفة الشرق بصورة أعمق أولاً في القرن التاسع عشر . كان الباعث على ذلك هو ما عرف باسم «المسألة الشرقية» التي شكلت احدى القضايا الحيوية للسياسة الأوربية . وكان لا بد إذن من الاشتغال بالشرق ، واكتشافه بصورة أعمق . وفي اطار الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) نشأ فرع دراسي جديد ألا وهو «الاستشراق» .

ووفقاً لما يذهب اليه المستشرق الفرنسي **مكسيم رودنسون** ، فقد لاحت من البداية في مجال الاستشراق ثلاثة تيارات رئيسية :

«تيار **نفعي** يقوم على الشعور بتفوق الغرب ، واحتقار جميع الحضارات الأخرى ، وتيار **رومانسي** تغريبي يستنشق بمتعة عبق الشرق ، ويزيد هذه المتعة فقر الشرق المتزايد ، وتيار **علمي** تخصصي ينصبّ اهتمامه الأساسي على ماضي الشرق» .

وجميع هذه التيارات ، على ما قد تتسم به من تناقض ، تكمل بعضها بعضاً ، فالتيار الرومانسي كما يتمثل في فن التصوير الاستشراقي ، كان أشبه باحتفال صاخب بالألوان الباذخة . كان مزيجاً من الفخامة والعنف والانطلاق المثير : من جانب عالم من المآذن والنقوش والفتن في أجنحة الحريم ومن جانب آخر عالم من الرجال الغلاظ ، من سلاطين وأغوات وسيافين وحراس ، حيث تقطع الرؤوس وتدق الأعناق .

مثل هذه التصاوير ترضي كما لاحظ الشاعر الألماني هاينريش هاينه «الغرائز الحسية المكبوتة» ، كما ترضي

النزعات السادية والماسوخية للمواطن الأوربي البرجوازي الذي يعاني من الكبت والرتابة والملل ، وبالمثل كانت تلك الخرافات عن السجادة الطائرة ، وعن «الخليفة شتورش» Khalif Storch (التي كتبها فيلهلم هوف W. Hauff) تعويضاً عن الحنين الى المجهول والبعيد ، ذلك الحنين الذي لم تتمكن السياحة بعد من استغلاله .

كُتب تاريخ الشرق أيضاً بواسطة الأوربيين ، فقبل أن تبدأ نهضة الاستشراق في القرن التاسع عشر ، اشتغل الدارسون والباحثون لأسباب شتى باللغات الشرقية .

في عروض المؤرخين الأوربيين يبدو عالم الاسلام ككتلة صامتة سلبية ، وكموضوع يشغل الأوربيين فحسب ، وفي المقابل لم ينشأ شيء مماثل عن الغرب في الشرق ، لم ينشأ علم «الاستغراب» . فأوربا والغرب حتى بداية العصر الحديث كمّ مهمل عند أهل الشرق ، هما جزء غريب عن «دار الاسلام» ، ولم يتم اكتشاف أوربا الا تحت ضغط التهديد الاستعماري للشرق ، ثم بعد تدخل أوربا المباشر كحضارة غازية في شمال افريقيا ومصر في القرن الماضي .

تشكلت صورة الشرق عند الفرنسيين أولاً خلال الصراع الطويل بين المسيحية والاسلام ، ولكن الشرق لم يكوّن صورة واضحة عن الغرب ، وقصة الكشوف الغربية للدول والقارات البعيدة ليس لها مقابل عند الشرق ، وحتى فترة قصيرة لم يعرف الغرب الكثير عن صورته عند الشرق .

شغلت هذه القضية المستشرق الانجليزي **برنارد لويس** Bernard Lewis أكثر من خمسة وعشرين عاماً ، وقد نشر نتائج دراسته الطويلة أخيراً في مؤلف يحمل عنوان **اكتشاف المسلمين لأوربا** The Muslim Discovery of Europe (١٩٨٢) ومنذ فترة قصيرة ترجم هذا المؤلف الى الألمانية تحت عنوان مثير «**عالم الكفرة**» .

يمتاز هذا المؤلف بغزارة مادته وجدتها ، فلأول مرة يتغير المنظور . ليس الدارسون هنا هم الأوربيون ، وإنما الآخرون الذين طالما كانوا هم موضع الدرس والفحص من وجهة المؤرخين والمسافرين والغزاة والتجار والباحثين .

«الــذات» و «الغــير»

الى جانب هذا يستعين المؤلف على عمله بالمقارنات ، فهو يتأمل على الدوام كيف يصل المراقب الى ملاحظاته وأحكامه وهل هو على وعي بالمنظار الذي يتطلع منه الى موضوعه أو بلا وعي به ؟ فالشعوب والأمم تتعرف على ذواتها من خلال التضاد ، من خلال الحضارات والشعوب المغايرة . **وصورة الغير هي على الدوام تصوير للذات** ، بمعنى أن الصورة المغايرة هي التي تثير فيك الوعي بالذاتية ، والخصوصية ، بل إن الشخصية الذاتية تتكون عادة من خلال المغايرة .

بهذا المعنى لم يكن الشرق ذاته هو الذي أثار اهتمام أوربا منذ القرن التاسع عشر ، وإنما «**المغايرة**» . ومن خلال التعرف على الخلاف تكون مفهوما الشرق والغرب كمفهومين متضادين أو كطريقين مغايرين لفهم العالم .

كانت صورة الشرق الخرافية أو الميثولوجية هي الوجه الآخر للعقلانية الغربية التي بدأت منذ القرن الثامن عشر في خلق واقع اجتماعي بعينه ، وفي تطوير معايير فلسفية ، وصور حضارية تتفق مع الدينامية السائدة في الاقتصاد والتكنولوجيا الغربية . فمن خلال التصوير الرومانسي أو الحسي أو «الشبقي» للشرق صوّر الغرب نفسه كعالم عقلاني حصيف يرفض الأهواء ، ويعاني بطبيعة هذا الموقف من الكبت .

والعكس بالعكس ، فالمصادر الشرقية التي يستند اليها برنارد لويس في توضيح منظور الشرق الى الغرب تفصح في نفس الوقت عن طبيعة مجتمعات الشرق ، وعن تاريخه منذ صدر الاسلام حتى نشأة الدولة العثمانية .

حين نتأمل قصة الحضارة الاسلامية من خلال المراجع العربية والاسلامية تهتز سريعاً صورة العالم كما رآها الغرب . فمن مكونات هذه الصورة على سبيل المثال أن «**كارل مارتل**» K. Martell قد أوقع الهزيمة بالمسلمين عام ٧٣٢ عند مدن تورز وبوتييه ، وأنقذ الغرب من الدمار . ولكن حين نقرأ المؤرخين العرب الذين سجلوا جميع المعارك بدقة وتفصيل ، لا يسعنا إلا أن ندرج هذا «الحدث التاريخي» تحت باب الاختلاق والخيال . فليس من مصدر ما يورد اسم تورز أو بوتييه ، أو يذكر اسم «كارل هامر» أو «كارل

المطرقة» . وانما نجد في تأليف المؤرخين العرب الاسبانيين في القرن الحادي عشر ما يشير الى حدوث مناوشة أو اشتباك تحت عنوان «بلد الشهداء» ، فيذكر ابن عبد الحكم ، أشهر المؤرخين العرب ، عن فتح شمال افريقيا واسبانيا استشهاد مجموعة من **المجاهدين خلال غارة** على الفرنج . أما المؤرخون العرب في الشرق (الطبري وابن القوطية . . .) فلا يذكرون شيئاً عن هذه المعركة . والأرجح أن مثل هذه الوقائع لم تكن بذات بال . فقد كانت مثل هذه الهجمات أو الغارات من الوقائع الجارية المألوفة .

لم تكن هناك إذن خطة ما للزحف على الغرب عبر الطريق الواقع بين تورز وبوتييه ، أما ما أعطى هذه الواقعة هذا الثقل فهو شيء آخر ، هو تقييم المؤرخين الغربيين الانفعالي أو العاطفي لها . ومن خلال ذلك نشأ لأول مرة ذلك التصور الذي ذاع عن أوربا كوحدة معرضة لتهديد المسلمين . ونورد في التالي مقطعاً شهيراً من مؤلف جيبون «تاريخ انحلال واندثار الامبراطورية الرومانية» . فهو يبرز لنا ما قدمناه بصورة أوضح :

«إن انتصار المسلمين قد غطى مسافة تزيد عن ألف ميل من مرتفعات جبل طارق حتى شواطيء نهر اللورين . ولو تمكن العرب من قطع مسافة مماثلة لكان يعني ذلك الوصول الى حدود بولندا أو الى مرتفعات سكوتلندا . فنهر الراين ليس أشق من نهر النيل أو الفرات ، وقد كان من المستطاع أن تصل السفن العربية دون قتال ما الى مصب نهر التيمس» .

وهكذا نقرأ حتى الآن في كتب تاريخ أوربا . ولكن الواقع كان مغايراً لذلك . فدرأ الخطر عن أوربا المسيحية لم يكن عند جبال البرانس ، وإنما كان في الواقع قبل ذلك ، عام ٧١٥ - ٧١٧،خلال حصار الجيوش الاسلامية للقسطنطينية ، فالفشل الذي منيت به إذ ذاك محاولات الجيوش الاسلامية المتكررة في الاستيلاء على القسطنطينية في الشرق هو الذي أوقف زحف المسلمين . وقد خص المؤلفون العرب المعاصرون هذا الحدث بعنايتهم الفائقة . كانوا يدركون بواقعية شديدة آثار هذا الفشل ومغزاه . ونجد صدى هذا الحصار الفاشل لبيزنطة القديمة في كتب التاريخ وفي الأساطير على حد سواء . بل نجد أصداء لهذه الهجمات والمعارك في الكتب الدينية التي بها ابتدأ عصر التبشير .

إن الواقعية الملحوظة عند المؤرخين المسلمين تمتد أيضاً الى المصادر العثمانية المتأخرة ، فالهزيمة التي مني بها الأسطول العثماني في معركة ليبانتو الشهيرة عام ١٥٧١ لا تخفيها مؤلفات وكتب التاريخ العثماني ، بل هي على العكس من ذلك تذكر هذا الحدث كما هو بدون إضافات أو تبريرات ، وتوصف المعركة الخاسرة بأنها «هزيمة ساحقة» و«اندحار» و«فرار فوضوي» .

الافــرنــج

تحتل الحروب الصليبية مكانة بارزة في كتب التاريخ ، فهذه الهجمات المسيحية المضادة تشكل الانعطافة الهامة في مواجهة الاسلام . على أن تعبيري «الحرب الصليبيــة» و«الصليبيون» لم يكونا معروفين عند المسلمين ، كان الصليبيون في منظور المسلمين هم «الافرنج» ، أي مجموعة من الكفرة والبرابرة أو بتعبير آخر : أعداء الاسلام . فيقول المسعودي في «مروج الذهب» ، وهو أشهر المؤرخين في القرن العاشر الميلادي،عن شعوب أوربا أو «الافرنج» :

«وكلمة الافرنجة متفقة على ملك واحد لا تنازع بينهم في ذلك ولا تحزب ، واسم دار مملكتهم في وقتنا هذه بريزة (باريس) ، وهي مدينة عظيمة ، ولهم من المدن نحو خمسين ومائة مدينة غير العمائر والكور ، وكان أول بلاد الافرنجة قبل ظهور الاسلام في البحر جزيرة رودس ، وهي التي ذكرنا أنها مقابلة للاسكندرية . . .»

الفرنج أو الافرنج في نظر المسلمين سواء ، هم الآخرون ، سواء على أبواب القسطنطينية أو في أطراف اسبانيا أو في افريقيا أو صقلية ، كما يتضح من هذه الوثيقة الموصلية :

«كان أول ظهور مملكة الافرنج ، وتصاعد قوتهم ودخولهم أراضي الاسلام واحتلالهم بعضاً منها عام ٤٧٨ هجري (أي عام ١٠٨٥/١٠٨٦ م) حين استولوا على مدينة طليطلــة ، ومدن أخرى في أرض الأندلس . وفي عام ٤٨٤ هجري (١٠٩١ - ١٠٩٢ ميلادي) هاجموا جزيرة صقلية واستولوا عليها ، ثم فتحوا الطريق الموصل الى شواطيء افريقيا حيث احتلوا بعض الأماكن ، وبمجيء عام ٤٩٠ هجري (١٠٩٦ - ١٠٩٧ ميلادي) أغاروا على سوريا»

أوجد العالم الغربي خلال القرون الماضية مفاهيم عديدة لتقسيم سكان العالم ، منها اليونان والبرابرة ، اليهود والكفرة ،

المسيحيون والكفرة ، القارات والامبراطوريات والممالك حتى نشأت في العصر الحديث الدولة القومية التي أصبحت هي المعيار الأساسي لتحديد الهوية الذاتية والولاء . هذا على خلاف الاسلام ، فقد كان الانتماء الديني هو المعيار الأساسي للهوية ، وكان العالم مقسماً الى «دار الاسلام ودار الحرب» (أي العالم المغاير) . لم تكن مفاهيم الجغرافيا المألوفة الآن ، ومفاهيم علم الشعوب ، وتقسيم العالم الى قارات ، معروفة عند المسلمين . كانت أوربا مفهوماً غامضاً ، وكذلك آسيا ، أما افريقيا فقد استخدمت لتسمية الجزء الشرقي من المغرب أي تونس . فالمعيار الأساسي لتعريف سكان العالم كان الدين . كان الأوربي وفقاً لذلك هو الشخص المغاير ، ليس لأنه ينتمي الى دولة أخرى والى قومية أخرى ، أو لأنه يعيش في بلد آخر ، ويتحدث لغة أخرى ، وإنما كان هو الشخصية المغايرة فحسب ، لأنه ينتمي الى ديانة أخرى ، بل إن هناك شيئاً آخر قد أدهش المسلمين كما سجل أحد المؤرخين الفارسيين في القرن الرابع عشر الميلادي :

«عند الافرنج خمس وعشرون لغة ، وليس من شعب من هذه الشعوب يفهم تعابير الشعب الآخر ، ولكن التقويم وحروف الكتابة ونظام الأعداد مشترك بينهم» .

لم تكن هذه الدهشة غريبة . ففي العالم الاسلامي لغة واحدة مشتركة هي العربية ، لغة القرآن ، وقد ظلت هذه اللغة هي اللغة الرسمية ولغة التجارة والدين والآداب ، أما اللغات الأخرى مثل اللاتينية واليونانية التي ضمها العالم الاسلامي فقد اندثرت ، وتقلصت القبطية والسريانيـــة فأصبحت لغة الطقوس الدينية فحسب ، وذلك باستثناء الفارسية التي دخلت ، في القرن الحادي عشر الميلادي بظهور «الفردوسي» ، في مرحلة جديدة من مراحل تطورها ، فأصبحتا بالتدريج هي اللغة الثانية الهامة في العالم الاسلامي . هذا قبل أن يؤسس الأتراك في آسيا الصغرى الدولة العثمانية ويطوروا لغتهم لتحتل مكانتها كاللغة الثالثة من لغات الحضارة الاسلامية .

فالوحدة اللغوية الطويلة في العالم الاسلامي ، والمغزى الديني الذي اتصفت به العربية كلغة الوحي ، قد جعلت منها اللغة الأم للعالم الاسلامي بأجمعه ، ولأمد طويل لم يكن يسمح بترجمة القرآن الكريم الى لغة أخرى ، وبذلك ظلت السلطة للغة العربية .

على أن هذا الارتباط بين الانتماء الديني وبين اللغة كان له أثر آخر ، فقد أدى الى امتناع المسلم الى أمد طويل عن تعلم أي لغة أخرى غير اللغة العربية . ويبدو أن ذلك كان بالنسبة للمسلم بمثابة «البدعة» أو «الباطل» . كان تبعة ذلك عدم الاهتمام باللغات الأجنبية بين العلماء والمثقفين . ومن جانب آخر فقد انكب اليهود والمسيحيون وغير المسلمين على تعلم اللغات الأجنبية . وهو ما أدى بدوره الى ابتعاد المسلمين عن هذا الميدان . ولأمد طويل كان يستعان بالمترجمين من اسبانيا وايطاليا ودول البلقان في اداء الوظائف التي تحتاج الى لغة أخرى . لم يكن اتقان اللغات الأجنبية من المؤهلات التي تسمح بتقلد المناصب كما هو الحال الآن . وكما يتضح من المصادر العثمانية كانت الغالبية العظمى من المترجمين العاملين في خدمة الباب العالي منذ القرن السادس عشر من الأوربيين الذين اعتنقوا الاسلام ، وفي القرن السابع عشر تحولت وظائف الترجمة الى مؤسسات من مؤسسات الدولة خُصّ بها الى وقت طويل مجموعة من العائلات اليونانية من اقليم بهنار . وحتى القرن الثامن عشر لا نجد بين العلماء والأدباء من اتجه الى تعلم اللغات الأوربية أو من قام باعداد المراجع لذلك مثل القواميس وكتب اللغـــة ، فكاتب چلبي (حاجي خليفة ، توفي عام ١٠٦٧ هـ) وهو من كبار علماء المسلمين في عصـره لا يستطيـع على سبيل المثـال في مؤلفه عن لغة الافرنج التمييز بين الفرنسية والألمانية ، ويوضح مؤلفه «المرشد لتاريخ اليونانيين والروم والمسيحيين» مدى جهله البعيد لهذا العالم الآخر ، هذا بطبيعة الحال بالمقارنة بما أنتجه الدارسون الأوربيون من معاصريه في أبواب وتاريخ وحضارة الاسلام .

في ذلك الوقت كانت هناك في اوربا مجموعة من الأقسام الجامعية تتولى تعليم اللغة العربية . وحتى ذاك ترجمت الكثير من النصوص العربية الى اللغات الأوربية ، وبالمقارنة لم يُترجم حتى نهاية القرن الثامن عشر كتاب ما الى العربية . ويشرح برنارد لويس هذه الظاهرة فيقول :

«حين انتشر الاسلام واستوعب غيره من الحضارات لم يكن في

غرب أوربا علم ما جدير بالملاحظة أو التسجيل ، لقد أطرى اعتزاز المسلمين وفخرهم مظهر هذه الحضارة الهزيل ، وفيما بعد حين بدأ زحف المسيحية وتراجع الاسلام ، حين اختلفت العلاقات فيما بينهما ، كان الفكر الاسلامي ومسالكه الحركية قد أصيبت بالتجمد والخمول (أو فقدت الحساسية بالعالم المحيط) . تحت مظلة السلطة العسكرية العثمانية عاشت شعوب الاسلام حتى بداية العصر الحديث وهي تنعم بالقناعة بأن حضارتها تفوق جميع الحضارات الأخرى في الحاضر والمستقبل فالبنسبة للمسلمين في العصر الوسيط من الأندلس حتى فارس كانت أوربا المسيحية بلداً متأخراً يسكنه قوم من الكفار ، بلا علم أو معرفة .

ربما كان لهذا المنظور ما يبرره في فترة ما ، ولكن في نهاية العصر الوسيط كان هذا التصور شديد الخطورة» .

الرحـالة المسلمون الى أوربـا

لم يكن دافع الرحالة المسلمين الذين زاروا أوربا في القرون المتأخرة دافعاً فكرياً أو علمياً ، وإنما رحلوا اليها بحثاً عن الغرائب والعجائب ، وللاطلاع على عادات وتقاليد هذه الشعوب المغايرة . وضع هؤلاء الرحالة مؤلفات عديدة مدفوعين بحب الاستطلاع . لقد اخترع المسلمون حمامات البخار ، وكوّن الحمام جزءاً من مدنية العرب والاسلام ، فكان من البديهي أن يدهشهم نفور أهل الفرنج من الاستحمام وحمامات الماء ، واستعاضتهم عنها بوسائل أخرى ، ومن ثم يسجل **ابراهيم بن يعقوب** هذه الظاهرة الغريبة فيقول :

«من العسير أن يتخيل الانسان أناساً على درجة أعظم من القذارة ، منهم من ينظفون أنفسهم ويغتسلون مرة أو مرتين في العام بالماء البارد ، أما ملابسهم فانهم لا يغسلونها أبداً منذ أن يلبسوها حتى تتحول الى خرق بالية . وهم يقصون لحاهم ثم يتركونها تنبت في صورة شعثاء» .

ومن الطبيعي أن تجذب الملابس الأوربية التفات رحالة الشرق الى الغرب ، وخاصة ملابس النساء ، وفي هذا يقول الرحالة التركي المعروف **ايفليا چلبي** :

«تلبس النساء مثل الرجال جبّات بلا أكمام لها أذيال يجرجرنها خلفهن ، فثيابهن تشبه ثياب دراويش الطريقة المولوية ، على أنهن لا يلبسن سراويل داخلية ، وعلى خلاف العذارى تظهر النساء المتزوجات بصدور مكشوفة يسطع بياضها كالجليد ، على أن إرادة الله قد قضت ألا تكون صدور النساء في تلك البلاد بحجم قرب الماء، كما هو الحال عند النساء التركيات ، وإنما صغيرة في حجم البرتقال» .

هذا على خلاف **ميرزا أبو طالب** الذي زار أوربا وبريطانيا في القرن الثامن عشر ، فقد كانت ملابس الأوربيين في نظره مدعاة للسخرية ومضيعة للوقت . ففي حديثه عن عيوب ونقائص الانجليز يشير الى الوقت الطويل الذي يقضونه في النوم واللبس وتهذيب اللحى ، والى غير ذلك من العادات اليومية . فكي يقتدوا بالموضة ، فاننا نراهم يلبسون من قمة الرأس الى أخمص القدم أكثر من خمس وعشرين قطعة من الملابس ، الى جانب ذلك فانهم يخصصون ثياباً للصباح وأخرى للمساء ، ويتحملون عناء لبس الملابس وتغييرها مرتين في اليوم ، ويقضون نحو ساعتين من الزمن يومياً في اللبس ، وفي تصفيف الشعر ، وفي تهذيب الذقن ، ويحتاجون الى ساعة للافطار والى ثلاث ساعات للغذاء ، ويقضون ثلاث ساعات في صحبة النساء ، وينامون نحو تسع ساعات بحيث لا يتبقى لديهم أكثر من ست ساعات لقضاء أعمالهم اليومية . أما كبار رجال الدولة فان أمور الملبس والغذاء والنوم تستغرق يومهم بحيث لا يجدون أكثر من أربع ساعات لتصريف شؤونهم .

المـرأة في الغـرب

حتى القرن التاسع عشر كان رحالة الشرق من الرجال ، ومن ثم كان اهتمامهم الكبير بأحوال النساء وأوضاعهن الاجتماعية . فنظام الزوجة الواحدة في أوربا ، والحرية النسبية التي تتمتع بها المرأة ، ومظاهر الاجلال التي تحظى به المرأة الارستقراطيـة ، كل هذا أدهش رحالة الشرق الى الغرب ، ولكن لم يكن هذا دائماً مدعاة للاعجـاب ، كما يبدو لنا واضحاً من تقرير ايفليا چلبي الرحالة التركي عن مشاهداته في ڤيينا :

«شاهدت شيئاً غريباً في هذا البلد ، فحين يصادف القيصر وهو يعتلي فرسه امرأة في الطريق ، فانه يوقف الفرس ، ويدع المرأة تمضي في طريقها . وحين يكون مترجلاً وتصادفه امرأة ، فانه يقف في مكانه احتراماً لها ، فتحيي المرأة القيصر ، فيرفع قبعته ، ويقدم لها آيات الاجلال ، ولا يتابع القيصر طريقه إلا بعد أن تمضي المرأة الى شأنها . هذا شيء غريب للغاية ،

فالكلمة في هذا البلد .وفي بلاد الكفرة على الاطلاق للنساء، والجميع يجلون المرأة ويحبونها من أجل العذراء مريم» .

من أقدم صور المرأة الغربية تلك الصورة التي يقدمها إلينا السفير العربي المغربي الذي زار أوربا في القرن الثامن عشر :

«إن منازلهم لها نوافذ تطل على الطرق وتجلس النساء في هذه النوافذ ويحيين المارة ، ويعامل الرجال نساءهم بأدب بالغ . والنساء مغرمات بالحديث وقضاء الوقت في صحبة رجال آخرين غير أزواجهن . وليس هناك ما يمنعهم من الذهاب الى الأماكن التي يحبونها ، وكثيراً ما يحدث أن يعود المسيحي الى منزله فيجد زوجته أو ابنته في صحبة مسيحي غريب آخر ، وهم يشربون ويتحادثون وهو يسعد لذلك . ووفقاً لما روي لي يبدو أن من طبائع الرجل المسيحي أن يقضي الوقت في صحبة زوجته أو في صحبة امرأة أخرى من داره .»

في القرن التاسع عشر سافر الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي الى باريس في صحبة أول بعثة دراسية أرسلها محمد علي الى هذه البلاد لتعلم فنونها وغرائبها التي احتاجها الوالي لبناء دولته وجيشه . والشيخ رفاعة كما نعلم ، قد درس في الأزهر ، وصاحب هذه البعثة كإمام لها ، ولكنه تجاوز هذه الوظيفة ، ودرس في فرنسا وتعلم لغتها ، وهو يصف لنا أيضاً ما صادفه من غرائب عادات نساء الفرنج . على أن الشيخ رفاعة يمثل جيل الرحالة الجدد الى الغرب ، فالغرض من الرحلة هو تحصيل العلوم والفنون والصنائع المجهولة في «ديار الاسلام» . والشيخ رفاعة ضرب فريد في قدرته على الرؤية وعلى الوصف والمقارنة والتأمل واصدار الأحكام . يقول الشيخ رفاعة في موضع من كتابه «تخليص الابريز في تلخيص باريز» (ط ٢ ١٨٤٩) :

«ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم كما تقدم ، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الاسلام من الغيرة بمثل المصاحبة والملاعبة والمسايرة . . .

وبالجملة فهذه المدينة ، كباقي مدن فرانسا وبلاد الافرنج العظيمة ، مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والاختلالات . . .»

ولكن يعود فيقول عن المرأة الفرنسية وملبسها وعوائدها ومحاسنها :

«ومن خصالهن التي لا يمكن للانسان ألا يستحسنها ، منهن عدم ارخائهن الشعور ، كعادة نساء العرب ، فان الفرنسيس يجمعن الشعور في وسط رؤوسهن ، ويضعن فيه دائماً مشطاً ونحوه . ومن عوائدهن في أيام الحر كشف الأشياء الظاهرية من البدن ، فيكشفن من الرأس الى ما فوق الثدي ، حتى أنه يمكن أن يظهر ظهرهن .وفي ليالي الرقص يخلعن عن أذرعتهن. وبالجملة فلا يعد ذلك من الأمور المخلة عند أهل هذه البلاد ، ولكن لا يمكن لهن أبداً كشف شيء من الرجلين ، بل هن دائماً لابسات للشرابات ، الساترة للساقين ، خصوصاً في الخروج الى الطرق ، وفي الحقيقة سيقانهن غير عظيمة أصلا . . »

ويعرض رفاعة «للرقص» في أوربا ويقارنه بمثيله في الشرق فيقول :

«وقد قلنا إن الرقص عندهم فن من الفنون ، وقد أشار اليه المسعودي في تاريخه المسمى : مروج الذهب ، فهو نظير المصارعة في موازنة الأعضاء . . . وكأنه نوع من العياقة والشلبنة لا من الفسق ، فلذلك كان دائماً غير خارج عن قوانين الحياء ، بخلاف الرقص في أرض مصر فانه من خصوصيات النساء ، لأنه لتهييج الشهوات ، وأما في باريس فانه نط مخصوص لا يشم منه رائحة العهر أبداً ، وكل انسان يعزم امرأة يرقص معها ، فاذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية وهكذا ، وسواء كان يعرفها أو لا . . .

وقد يقع في الرقص رقصة مخصوصة بأن يرقص الانسان ويده في خاصرة من ترقص معه ، وأغلب الأوقات يمسكها بيده وبالجملة ، فمس المرأة أيا ما كانت فى الجهة العليا من البدن غير معيب عند هؤلاء النصارى . . .»

ونكتفي بهذا القدر من الانطباعات التي نقلها الرحالة العرب عن المرأة الأوربية .

في الوقت الذي نهضت فيه أوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، أيضاً بفضل ذلك التراث العلمي الذي خلفه العرب ، كانت دولة الاسلام في مرحلة حاسمة من مراحل التراجع والانسحاب . كان التغير في موازين القوى قد بدأ بالحروب الصليبية واستمر حتى هزيمة الأتراك على أبواب ڤيينا ، في هذه الحقبة بدأت قرون السكون في ظل الدولة العثمانية . لم يعرف عالم الشرق في القرون التالية البحث الحر والاجتهاد ، والابداع ، والبحث عن المعارف الجديدة ، بل تحول التراكم المعرفي السابق الى مجموعة من الحقائق الأبدية الجامدة ، أغلقت ميادين البحث الحر باغلاق أبواب الاجتهاد في القرن الحادي عشر الميلادي ، وأصبح العلم

المتداول هو علم الأوائل . ولم يعرف العالم الاسلامي خلال هذه الفترة حركات تجديدية حيوية ما .

حين لاحت الحركة التاريخية في أوربا ، ونشأ الاهتمام المعرفي بالعالم الاسلامي ، ونشأ في اطاره «الاستشراق» ، في هذه المرحلة التي اندفع فيها التجار والرحالة والكتاب والدبلوماسيون يبحثون في تطلع الى الشرق ، كان الشرق ذاته يغط في نوم حالم بعيداً عما يحدث خارج حدوده .

بعد نحو خمسمائة عام من العزلة ، حين بدأت الهزائم العسكرية تلاحق الدولة العثمانية ، بدأ الناس يتساءلون في الشرق عن ماهية تفوق هذا العالم المغاير . لأول مرة في نهاية القرن الثامن عشر قرر السلطان سليم الثالث أن ينشيء سفارات عثمانية في أهم العواصم الأوربية ، وبدأ في إرسال البعثات الدراسية الى تلك البلدان ، كما بدأ في جلب الخبراء والعلماء من الغرب للتدريس في الأكاديميات العسكرية التركية . واقتصر الأمر طويلاً على المعارف التقنية والعسكرية . . فعلى الرغم من الاحتكاك المتزايد بالغرب لم ينشأ اهتمام ما بمؤلفات الغرب وبتطوره العلمي والفكري . في ذلك الوقت كانت العديد من المؤلفات العربية والفارسية والتركية العلمية والأدبية قد ترجمت الى اللغات الأوربية . وفي المقابل لا نجد كتاباً واحداً ترجم الى أية لغة من اللغات الشرقية .

ظلت كثير من الظواهر غريبة عن المجتمع الاسلامي ، مثال ذلك حركة الاصلاح الديني التي أدت الى انقسام الكنيسة ، وما ارتبط بذلك من تغييرات سياسية واجتماعية ، وظلت فكرة البابوية غريبة عن الاسلام الذي لا يعرف النظام الهرمي الديني والنظام الكنسي ، وليس لديه طائفة تماثل طائفة القساوسة ، فها هو هارون بن يحيى الذي وقع في الأسر في الغرب في القرن التاسع الميلادي يصف هذه الظاهرة فيقول :

«يحكم مدينة روما رجل يسمى الباب أو البابا» .

ويكتب رحالة آخر فيقول :

«ما زالت مدينة روما حتى الآن في أيدي الافرنج ، وفيها يعيش البابا الذي يحتل وظيفة الإمام» .

ويكتب أحد المؤرخين العرب في القرن السابع عشر فيقول :

«إن البابا هو بطريرك المالكيين ، وله وظيفة الخليفة .»

الشـــرق يتأمـــل نفسه

وعلى ما يبدو في ذلك من تناقض ، فان الشرق قد اكتشف نفسه بدرجة أو أخرى من خلال ذلك اللقاء الصعب أو تلك المواجهة مع الغرب . كانت عملية اكتشاف الذات هذه عملية صعبة مليئة بالأشجان والآلام . وجاء الانفتاح الفكري على الغرب من خلال صدمة الغزو الاستعماري الأوربي للشرق ، وقد عجلت الحملة الفرنسية الى مصر عام ١٧٩٨ بهذا الانفتاح . وقد عبر عن ذلك تعبيراً موضوعياً وعاطفياً ملموساً المؤرخ الكبير **عبد الرحمن الجبرتي** الذي وصف الحملة الفرنسية من وجهة النظر المصرية . زار الجبرتي خلال الحملة الفرنسية معهد الأبحاث الفرنسي والمكتبة الملحقة به ، واكتشف بدهشة كبيرة تلك المؤلفات العديدة حول التاريخ الاسلامي والاسلام . وجد في هذه المكتبة نحو سبعين كتاباً في علوم العربية وعشرة كتب في الفارسية وخمسة عشر كتاباً في التركية ، وقد وضعت هذه الكتب وطبعت في أوربا .

اكتشف الجبرتي أيضاً أن أبحاث الغرب عن الشرق الأوسط أوسع من أبحاث المسلمين أنفسهم . قام علماء الغرب ، علماء الآثار واللغويات ، باعادة اكتشاف الآثار الكلاسيكية ، وفك رموزها ، ومن ثم فتحوا الأبواب أمام هذه الشعوب لمعرفة ماضيها التليد الذي كاد يغمره النسيان . اطلع الجبرتي هكذا على علم جديد ، ألا وهو «الاستشراق» الأوربي . واكتشف أن الشرق الاسلامي لم ينتج شيئاً مماثلاً في عصوره المتأخرة ، فهو لم ينتج شيئاً عن حضارته ، ولم يبدع شيئاً مقابلاً «للاستشراق» عن الغرب .

وعبر الحملة الفرنسية حدث شيء آخر ، دخلت الشرق العلمانية الأوربية وأفكار الثورة الفرنسية التي غزت أنحاء القارة الأوربية ، ولعل هذا هو الجديد الذي واجه الحضارة الاسلامية في صورتها المتأخرة . لم يلتق الشرق بالغرب ممثلاً للمسيحية ، وإنما ممثلاً للفنون والعلوم الحديثة ، ولأيديولوجية التقدم ، ولمبادىء الثورة الفرنسية : الحرية ،



فان جوخ ، مولان روج ، باريس .

والأخاء ، والمساواة ، التي بدت للمثقفين الجدد في الشرق كسر نبوغ الغرب وتفوقه ، بل اعتبرها الكثيرون الطريق الوحيد للتغلب على ميراث عصور الخمول المتعاقبة .

وأعقب ذلك تحول حاسم في العلاقة بين الشرق والغرب . بدأت البلدان الاسلامية في ارسال البعثات الدراسية بتزايد مستمر الى الغرب ، وتكثفت الصلات ووسائل الاتصال بين أوربا والشرق . ولعلنا ندرك مدى ذلك الآن حين نقرأ ما كتبه الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي خلال اقامته في باريس (١٨٢٦ - ١٨٣١) عن «الجرائد اليومية وأهميتها» :

«فان الانسان يعرف منها سائر الأخبار المتجددة سواء كانت داخلية أو خارجية ، أي داخل المملكة أو خارجها ، وإن كان يوجد فيها من الكذب ما لا يحصى إلا أنها قد تتضمن أخباراً تتشوق نفس الانسان الى العلم بها ، على أنها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة التحقيق أو تنبيهات مفيدة أو نصائح نافعة ، سواء كانت صادرة من الجليل أو الحقير ، لأنه قد يخطر ببال الحقير ما لا يخطر ببال العظيم .
كما قال بعضهم : «لا تحتقر الرأي الجليل يأتيك به الرجل الحقير ، فان الدرة لا تستهان لهوان غواصها» .

كانت أوربا حين كتب الطهطاوي هذه السطور قد خطت خطوات واسعة في سبيل التغلغل في «الشرق» والتحكم في مقدراته . وبذلك بدأت مرحلة مغايرة من العلاقات بين الحضارة الأوربية الغازية والحضارة الاسلامية الآخذة بأسباب النهضة .

ليس من شك أن العلمانية أو العقلانية الحديثة ، وما ارتبط بها من مبادىء سياسية واجتماعية واقتصادية قد أثرت تأثيراً كبيراً على التطور الفكري والحضاري في الشرق منذ بداية نهضة الشرق الحديثة في القرن الماضي ، بل وقد تغلغلت هذه التأثيرات الى أساليب التعامل والحياة اليومية . ولكن هذا موضوع آخر .

محمد الطالبي

الاسلام والغـــرب

اللقاء الدولي الثالث في اشبيلية

عقدت الجمعية الدولية «الاسلام والغرب» اجتماعها العام الثالث من ١٠ الى ١٢ سبتمبر ١٩٨٤ بمدينة اشبيلية باسبانيا . وحضر الاجتماع ممثلون عن نحو ثلاثين جمعية فرعية وقومية . وترأس جلسة الافتتاح السيد خوزي روديقاز دي لابوربولاّي كامويان S. E. M. José Rodriguez de la Borbolla y Camoyan رئيس حكومة ولاية الأندلس . وتم ذلك بقصر «الكزار» الشهير بحضور حشد من كبار الشخصيات .

ووجه الملك خوان كارلوس خطاب ترحيب الى الجمعية أشار فيه الى «ان اشبيلية كانت على مدى قرون طويلة مثالاً حياً للوصال بين ثقافات مختلفة . . فأصبحت هكذا نموذجاً للمجتمعات المتسامحة والتعددية ، ومركزاً ثقافياً مفتوحاً للعالم بأسره» . وعبّر الملك عن أمله ألا يبقى المثل الاشبيلي صفحة مجيدة وايجابية من صفحات التاريخ فحسب ، بل أن يتجاوز ذلك كي يصبح مصدر إلهام . . . من أجل بناء مستقبل يقوم على التفاهم والاحترام المتبادل» .

من أجل هذا الهدف أسست جمعية «الاسلام والغرب» الدولية ، ومقرها جنيف ، وانشأت لها فروعاً بأوربا وأمريكا . وقد تقرر في خاتمة أشغال الملتقى تكوين عشرة فروع جديدة للجمعية ، منها فرع أندلسي يرأسه المستشرق الأسباني الشهير بوش فيلا ، صاحب كرسي الدراسات العربية بجامعة غرناطة .

خلال هذا اللقاء انتخب أعضاء الهيئة الجديدة الدولية : فانتُخب الدكتور برونو كرايسكي ، المستشار النمساوي السابق ، رئيساً شرفياً للجمعية ، والسيد الحبيب الشطي ، الكاتب العام لمنظمة المؤتمر الاسلامي ، سكرتيراً عاماً للهيئة التنفيذية ، وذلك خلفاً للدكتور معروف الدواليبي ، والمحامي الفرنسي فرانسيس لامان ، رئيس الفرع الفرنسي لمنظمة «الاسلام والغرب» ، نائباً له ، وأعيد انتخاب الدكتور مارسال بوازار في وظيفته السابقة ككاتب عام للجمعية .

ان جمعية «الاسلام والغرب» الدولية منظمة ثقافية ، أسست في جنيف في أكتوبر ١٩٧٩ . وينص البند الثاني من لائحتها أن «غايتها أن تجمع وتشجع وتساعد على كل ما من شأنه أن يطوّر العلاقات الثقافية والانسانية والعلمية والاجتماعية بين عالمي الاسلام والغرب . وأنها لا تسعى وراء أية غاية سياسية أو دينية أو نفعية» . وينص البند الثالث أنها «توفر اطار تعاون دولي من شأنه أن يدفع ويدعّم الجهود الجهوية والقومية ، والفردية أيضاً ، من أجل خلق تفاهم أفضل ومشترك بين الاسلام والغرب . . . هذا دون التقليل من الثقافات الأخرى التي أسهمت تاريخياً ، وما زالت تسهم ، في تطوير الحضارة الانسانية .» .

عقدت الجمعية اجتماعها الثاني العام في باريس فيما بين ١٤ و١٦ أكتوبر ١٩٨١ . وكان اللقاء الثالث العام باشبيلية لمتابعة النقاش حول قضايا العلاقات بين الاسلام والغرب ، وسبل تطويرها نحو الأفضل .

تناول الدكتور مارسال بوازار بالعرض والتحليل بعض صور الاسلام التي تعكسها وسائل الاعلام في الغرب . فلاحظ أولاً ان الاسلام واحد ومتعدد في نفس الوقت ، اذ يمكن أن ننظر اليه من زوايا كثيرة : فهو دين وتنزيل ، وثقافة واجتماع ، وهو أيضاً ممارسات سياسية . «واعتباره من هذه الزاوية الأخيرة ، كما هو الشأن اليوم عادة ، هو بدون شك أقل الاعتبارات قبولاً ، إذ أن المسلمين يرفضون أن يحد ما يعتقدونه حقيقة إلهيـــة ، خالدة وثابتة ، بحدود الزمن ، وان يبتر من الأساس ، كي يحكم عليه من خلال الظروف الآنية للعالم ، ويقاس بمقياس الأيديولوجيات المعاصرة .» .

وهكذا فان أسباب الاختلاف بين الشرق والغرب عديدة : فهي دينية ، ونفسية ، وتاريخية ، وثقافية ، وسياسية ، واجتماعيـــة ، واقتصادية . ان صور الاسلام التي ترسخ في الضمير الغربي تعبر قنوات ثلاثاً : **البحث الأكاديمي ، والاعلام ، والتعليم العام** . فأما البحث الأكاديمي فقد أخذ صبغة الاستشراق ، وقضية الاستشراق اليوم مطروحة للنقاش ، طرحها على الخصوص الدكتور ادوارد سعيد الذي يرى فيه أداة غربية لبناء صورة مشوهة للرجل الشرقي على أسس علمية مزعومة . غير أن الاستشراق ، مهما كان ارتباطه بماضيه ، يخضع اليوم للتغيير ويسلك طرقاً جديدة .

وخلف الاستشراق اليوم ، في دور الانتقاص من الاسلام ، ضرب آخر من البحوث والكتابات بقلم بعض الصحفيين الذين ، بعد قضاء بضعة أسابيع في بلد اسلامي ، يخرجون على الناس بكتب لا تستند الى أساس علمي ، غايتها الاثارة وجذب الانتباه بكل الوسائل ، وإرضاء الجمهور العريض .

وكثيراً ما تسهم الصحافة ووسائل الاعلام في هذا الباب فتنتشر الاشاعات والأراجيف والتأويلات الغريبة التي تجري بين الناس مجرى الحقائق . ويضرب الدكتور بوازار عدة أمثلة ، منها صحيفة توزع مجاناً بجنيف صدر بها فصل عن المرأة المسلمة ، هو من البداية الى النهاية نسج خرافي . وينتهي هذا الفصل بالعبارة التالية : «ما الحيلة ! وهذا القرآن ، حبر على ورق ، يأمر المسلم : اضرب زوجتك كل صباح» .

وليست الصحافة «الجدية» والشهيرة بمعزل عن مثل هذه المغالطات . فجريدة الفيجـــارو الباريسية كثيراً من تقع في ضروب من التعميم تبلغ حد التشويه والنيل المقصود من الاسلام ، كما يظهر ذلك في المقال الذي صدر بها تحت عنوان «ارهاب الدول» (عدد ١٠٥ ، ١٩٨٤) ، حيث تتهم منظمة المؤتمر الاسلامي بالعمل على «محق المسيحيين بالمشرق أو حملهم بالقهر على اعتناق الاسلام» . ولم يكفها تكذيب رئيس المنظمة ، فاصرّت على ادعائها .

وأقل ما يقال عن تدريس التاريخ في المدارس هو أنه لا يخدم التفاهم . إن تحليل كتب التاريخ المدرسية يعكس صورة مشوهة للاسلام كمّاً وكيفاً . وهذه الصورة التي ترسم في أذهان الصبيان هي التي توجه تفكيرهم وسلوكهم شبّاناً وكهولاً . ان تاريخ الاسلام لا يدرّس بمدارس الغرب الاّ بقدر زهيد كمّاً ، ومحرّف محتوىً . فالاسلام يُدرّس كصفحة طواها التاريخ ، بلا حاضر وبلا مستقبل . وفي الوقت الذي تؤكد هذه الكتب امتداد الاسلام بالعنف ، تصمت عن الحضارة الاسلامية وانجازاتها في شتى الميادين ، وما كان لها من تأثير على الغرب . ويختم الدكتور بوازار بحثه راجياً أن يسلك الاسلام والغرب منهجاً جديداً يحقق التعارف والحوار .

وكان عنوان البحث الذي تقدم به الى الملتقى الدكتور الشاذلي الفيتوري : «**التبادل بين الثقافات والحوار الاسلامي الغربي**» ويلاحظ الدكتور الفيتوري أولاً أن العلاقات بين الاسلام والغرب يحيط بها كثير من الطفيليات ، واننا نشاهد سلسلة من «الخطابات» المتوازية ، طوراً صادرة عن الاسلام وطوراً عن الغرب ، تارة تستنقص وتارة تُطري وفقاً للظروف ، بل كثيراً ما تكون بأقلام مرتزقة . «فالعقبة الأساسية تكمن في صعوبة انشاء حوار بين ثقافتين مختلفتين جذرياً تعتمدان للتعبير على لغتين مغايرتين» .

وهذا ما يجعل التبادل الثقافي ، وهو شرط أساسي للحوار ، غير يسير . فالكلمات لا تؤدي دوماً نفس المعنى بالنسبة للمتخاطبين . وهناك «التصورات الجاهزة أو الثابتة» لحضارة الغير . وهذه التصورات ، المشادة على الآراء المسبقة ، وعلى التشويه ، كثيراً ما تكون عائقاً في طريق التبادل الثقافي .

فهناك على الخصوص النظرة الأنثروبولوجية التي تزعمها جوبينو ، وليڤي برول ، والتي تتمحور حول التفوق الآري . وهذه النظرة ما زالت حتى الآن توجه خطاب الصحف والانتاج السينمائـــي والتلفزيوني والاذاعي عموماً ، بالرغم من التطورات التي طرأت على الأنثروبولوجية الحديثة . فالذين لم يتوبوا من الاستعمار «لم يستطيعوا أن ينظروا الى الرجل المستعمر (بنصب الميم) ـ خاصة في افريقيا الشمالية ، الاّ ككائن قدره هو أن يعيش في خدمة الغير ، وهكذا فاننا نشاهد اليوم مواقف التعالي واحتقار الغير أو الآخر ، التي غذّتها سابقاً الأنثروبولوجية الآرية ، «تنشطها عوامل ثلاثة متواكبة : **الهجرة ، وأزمة الطاقة ، والثورة الاسلامية**» . فمن تلاقي هذه العوامل الثلاثة انبعثت من جديد الفكرة التي لم تزل ترسم في نظر الغرب صورة الاسلام ، والتي يلخصها أحسن تلخيص وليام مويـــر في قوله : «ان سيف محمد والقرآن هما العدوّان اللدودان للحضارة والحرية والحق ، عدوّان لم يعرف العالم قط مثلهما» .

وهناك الخطاب الاستشراقي الذي اتخذ من الشرق موضوعاً لبحثه انطلاقاً من النظرة الأنثروبولوجية ، فنراه سواء في مؤلفـــات سلفاستر دي ساسي ، أو لـــين ، أو رينـــان ، أو دوزي ، أو وليام مويـــر ، أو ليون جوتييه ، أو من ذهب مذهبهم وهم كثير ، يتبنى آراء جوبينو العنصرية ، ويعكس عن الاسلام صورة مشوهة تعوق التبادل وتشله . وما دام الجو السائد على هذا الحال فالحوار بلا أساس يرتكز عليه ، ما لم تتوفر بين أطراف الحوار الثقة والجدية والاحترام .

وهكذا يقع التأكيد على كل ظواهر التخلف التي تعاني منها الدول الاسلامية ـ وما هي عليها بخفية ـ وعلى صغائر الأحداث الوهمية التي تصبح مطيّة لضروب شتى من التعميم ، تختفي وراءها القيم الحضارية العريقة والعميقة التي تكوّن لبّ الاسلام وتوجه ارادة أتباعه . « فلن يقع رفع الحواجز التي تسد طريق التبادل بين الاسلام والعرب الآ حين يعترف الغرب أن الانسان هو هو ، بحقيره وجليله ، في كل ربوع الكون وكامل الثقافات . . . وان الانسان المسلم ، مهما طرأ عليه اليوم من خراب ، فانه لن يفتأ يفخر عن جدارة بأنه ينتسب الى ثقافة استطاعت أن تحمله وتجعله ينتصر على كل عقبات التاريخ» ، ومن بين هذه العقبات المأساة الفلسطينية .

الاسلام اليوم في حاجة الى تحليل وضعه ، ولقد شرع في ذلك ، وهو ما يبعث على التفاؤل . ومما يبعث على التفاؤل أيضاً بمستقبل



فاتو ، كوميديا فرنسية .

الحوار بين الاسلام والغرب طيّ صفحة الاستشراق ، وفتح عهد حوار الثقافات ، وهذا ما نشاهده في كل الملتقيات التي تنظم على المستوى العالمي . ذاك عهد تولى، وهذا فجر عهر جديد أصبحنا فيه أكثر وعياً بأن الثقافات قوى حاسمة في بناء التفاهم بين المجتمعات .

ركز الصحفي الشهير بول بالطـــا ـ وليد القاهرة ـ وزوجته ، وكلاهما ينتميان الى صحيفة لوموند الباريسية ، على الصعوبات التي يجدها مراسلو الصحف الذين يمارسون مهنتهم في العالم الاسلامي . ان الظروف السياسية الخاصة بهذا العالم تحول بينهم وبين الحصول على المعلومات والمعطيات التي تمكّنهم من القيام بدورهم الاخباري بصفة مرضية وموضوعية حسب المقاييس الغربية . فالنظم السياسية القائمة في العالم الاسلامي تشح كلها بالأخبار والبيانات الدقيقة ، وتحاول أن تخفي الحقائق على شعوبها وعلى العالم عموماً . بحيث أن الحصول على المعلومات الاقتصادية الخاصة بهذا البلد الاسلامي أو ذاك أيسر في لندن أو غيرها من العواصم الغربية منه في البلد المعني .

ثم ان النظم السياسية تترقب من الكاتب الصحفي ، خاصة اذا ما كان صديقاً ، أن يكون في خدمة النظام الحاكم على حساب الواقع والموضوعية . كل هذه الدوافع تجعل مهمة الصحفي الغربي عسيرة في صلاته مع المسؤولين السياسيين ، فيلجأ الى طرق غير سويـــة كي يقتنص الأخبار التي تجتهد النظم القائمة في اخفائها .

وقد لا يسلم هكذا من الاصغاء الى الأراجيف والشائعات التي يعسر التثبت من صحتها . لكن ما الحيلة عندما تشح الأوساط الرسمية بمساعدتها ؟ ثم إن علاقة الأوساط الرسمية بأجهزة الاعلام ، وإخضاعها لمراقبة الدولة ، لا تجعل الصحفي الغربي بمفرده يشك فيما يذيعه هذا النوع من الاعلام ، بل نرى الشعوب الاسلامية نفسها وقد فقدت الثقة فيه . وكثيراً ما يلجأ المثقفون في هذه الشعوب الى الصحافة والاذاعات الغربية كي يطلعوا عما يقع في بلادهم . كل هذا يشرح الأخطاء التي لا يبرأ منها الصحفي الغربي ، أيا كانت نزاهته ، وحتى لو كان مختصاً في الشؤون الاسلامية وقادراً على التمحيص . أما الصحفي غير المتخصص فهو أكثر عرضة للخطأ ، لا سيما وان السرعة التي يجب أن تواكب الحدث لا تتيح له وقتاً للتأني والمراجعة .

غير أنه توجد ، الى جانب الصحافة السياسية والوقائعية ، صحافة ثقافية تتسع يوماً بعد يوم ، ويمكن أن تلعب دوراً أوسع وأنشط في المستقبل ، وهذه الصحافة أقل تعرّضاً لأسباب الخطأ .

أبرز الأستاذ جاك بيـــرك ـ وهو غنيّ عن التعريف ـ الدور الثقافي لدول البحـــــر الأبيض المتوســـط . فلاحظ أن هذا البحر كان مهد الحضارات وطريق عبورها وانتقالها وتلاقحها . فالحضارة العربية الاسلامية أثرت عن طريق اتصالها باليونان ، وأثرت بدورها الحضارة الغربية ، خاصة عن طريق الأندلس . ولعلّ معركة لي بانت (١٥٧١) لم تكن هزيمة تركية ، بل كانت هزيمة للثقافة عموماً ، عندما قطعت سبيل التلاقح والتبادل . «فماذا كان يسفر عليه الوضع لو اتحد الأتراك والاسبان من أجل حماية البحر الأبيض المتوسط عوضاً عن الاقتتال» .

رحل هكذا الأستاذ بارك ، بأسلوبه الشاعري الأنيق ، بالمستمعين من الماضي الى الحاضر ، ومن جزيرة العرب وشاعرها ذي الرمّة ، الى اسبانيا والى ماضي الاسلام بها ، ثم خروجه منها ، وما أوحى به ذلك من تأملات لبطل سرفانتس الشهير «دون كيشوت» .

حاول كاتب هذا المقال أن يبرز في هذا الملتقى شروط التفاهم الأمثل بين الاسلام والغرب . فلاحظ أولاً أنّ سوء التفاهم ليس عفوياً ، بل هو نابع من اختيارات أساسية مختلفة ، ومن مثل اجتماعية متغايرة ، بعضها يعود الى الانطلاقة الأولى التي بدأت بظهور الاسلام ، وبعضها الى اختلاف مسالك الفكر والتطور ، وقرون الصدام في الماضي القريب . وربما كانت قضية العلمانية والدين من القضايا الجوهرية في هذا الاطار .

فهل تنتصر الدولة العلمانية الحديثة دون أن تتعارض مع الأطر الدينيـــة ؟

(محمد الطالبي)

توفيـــق الحكيــم

«أهل الكهـف» أو مأســاة البعــث

البعــث

المشهد الأول في كهف بوادي الرقيم . ينفض أهل الكهف (مشلينيا ومرنوش والراعي وكلبه «قطمير») عن أنفسهم غشاء النوم ، ويتساءلون : «كم لبثنا هنا ، يوماً أو بعض يوم» .

لقد أخفى الوزيران مشلينيا ومرنوش عن الملك الوثني دقيانوس اعتناقهما المسيحية ، ولكن أمرهما انكشف ، فهربا ، فآواهما يمليخا في الكهف ، وها هم بعد اليقظة يسترجعان قصتهما .

يمليخا : دقيانوس عدو المسيحية ما كان يعلم أنّ وزيريـــه مسيحيان .

مرنوش : (فى اندفاع مقصود) وهو لا يعلم كذلك أنّ ابنته مسيحية . . . . هذا الأمر بذبح المسيحيين .

يمليخا : (فى استغراب) ابنته ؟ الأميرة بريسكا ! ؟

كل من مشلينيا ومرنوش تشغله همومه الخاصة ، الأول يفكّر في حبيبته بريسكا ، والثاني في أسرته وولده ، في حين يعيش الراعي يمليخا وحده بوجدانه وقلبه في الدين الجديد .

يخرج يمليخا من الكهف ليحضر الطعام ، ولكنه يعود ليخبرهم كيف أثار منظره ومطلبه فزع الناس واستغرابهم . فالنقود التي معه لم تعد متداولة . على الأثر يراودهم الشك في المدة التي قضوها في الكهف ، فشعورهم مرسلة وأظافرهم طويلة على هيئة لم يعهدوها ، وإن لم تتغيّر أعمارهم .

ويحتشد جمع غفير أمامَ الكهف ، ثم يدخلون حاملين مشاعلهم باحثين عن يمليخا ، لاعتقادهم أنّه قد عثر على كنز . ولكن ما أن يتبينوا على ضوء المشاعل منظر الثلاثة حتى يملئهم الرعب ، فيتقهقرون ، وترتفع أصواتهم في لغط شديد :

«أشبـــاح . . . الموتى . . . الأشباح . . .»

سرعان ما تنتشر أخبار «أهل الكهف» في المدينة ، وتصل هذه الأخبار الى أسماع الملك وابنته الأميرة بريسكا ومربيها غلياس . ومن حديثهم يتبين ما يرويه المعتقد الشعبي عن «أهل الكهف» وعن عصر الشهداء :

إن ظهورهم مكتوب في الكتب ، وقصتهم تعيش بين الناس ، كما يؤكد غلياس .

قديسون وأحيــاء

يقرر الملك أن يستقبلهم كقديسين وأن يأويهم . ويرحب بهم في قصره :

«. . . نعم أيها القديسون ! اننا كنا ننتظر هذه الحظة المجيدة ، لحظة ظهوركم منذ أمد طويل كما هو مدوّن في التاريخ . . .»

ولكن «القديسين» لا يفهمون ما يقول ويريدون الانصراف . فيمليخا يريد الانصراف الى غنمه التي ترعى في مكان ناء ومرنوش الى امرأته وولده . «فهما ينتظران أوبته» كما يقول . أما مشلينيا فهو توّاق الى رؤية الأميرة بريسكا ، ابنة الملك دقيانوس . . .

يخاطبهم الملك كقديسين من الماضي ، بينما هم يتحدثون ويسلكون كأحياء يتابعون حياتهم بعد غيبة قصيرة . وبايجاز فالطرفان يتحدثان لغتين مختلفتين ، ومن البديهي أن يرتاب كل طرف في «عقل» الطرف الآخر .

الراعــي يعود الى الكهف

الوحيد الذي يراوده من البداية الاحساس بالغربة هو الراعـي يمليخا . ومع ذلك يخرج باحثاً عن غنمه . على أنه يرتد سريعاً الى القصر داعياً صاحبيه الى العودة الى الكهف . فالعالم الذي صادفه في الخارج ليس عالمهم ، ولا أمل أن يفهم هذا العالم أو يفهمه هذا العالم . ولا مكان لهم في الوجود غير «الكهف» . فهو الحلقة التي تصلهم «بعالمهم المفقود» كما يقول :

يمليخا : هذا العالم ليس عالمنا . هذا ليس عالمنا .

مرنوش : ماذا تعني ؟

يمليخا : أتدري كم لبثنا في الكهف ؟

مرنوش : أسبوعاً . . شهراً على حسابك الخرافي ؟

يمليخا : (على نحو مخيف) مرنوش إنّا موتى ! إنّا أشباح .

مرنوش : ما هذا الكلام يا يمليخا ؟

يمليخا : ثلثمائة عام . تخيل هذا . ثلثمائة عام لبثناها في الكهف .

مرنوش : مسكين أيها الفتى .

يمليخا : هذا الفتى عمره نيف وثلثمائة عام . لقد مات دقيانوس منذ ثلاثمائة عام . وعالمنا باد منذ ثلاثة قرون .

مرنوش : عالمنا باد ؟ وأين نحن إذن ؟

يمليخا : هذا الذي نرى دنيا أخرى ليست لنا بها صلة .

مرنوش : أشربت شيئاً يا يمليخا : ؟ (. . .)

Taufiq al-Hakīm

Die Leute der Höhle

(Die sieben Schläfer von Ephesus)

Die Auferstehung

Die erste Szene, eine Höhle im Tal ar-Raqim.
Aus ihrem langen Schlaf erwacht, fragen sich Mišlīnyā, Marnūš und Jamlīhā, die »Leute der Höhle«, wie lange sie an diesem Ort gewesen seien, einen Tag oder weniger.
Mišlīnyā und Marnūš, zwei Minister des heidnischen Königs Decius, sind im geheimen zum Christentum übergetreten. Aber ihr Geheimnis wurde bekannt, und so mußten sie flüchten. Jamlīhā, der Hirte, versteckte sie in einer Höhle. Jetzt besinnen sie sich auf ihre Geschichte.

Jamlīhā: Decius, der Gegner der Christen, wußte nicht, daß seine beiden Minister Christen waren.

Marnūš (absichtlich unbeherrscht): Und wußte auch nicht, daß seine Tochter Christin ist. Er, der den Befehl zum Abschlachten der Christen gab.

Jamlīhā (verwundert): Seine Tochter? Prinzessin Prīskā!

Jeder ist mit den eigenen Sorgen beschäftigt. Mišlīnyā denkt an seine Geliebte Prīskā, Marnūš an seine Familie und an seinen Sohn, während der Hirte der einzige ist, der im Herzen dem neuen Glauben zugewandt ist. Jamlīhā verläßt die Höhle, um Essen zu holen, aber bald kehrt er zurück, um ihnen mitzuteilen, wie sehr sein Aussehen und sein Verlangen die Leute in Schrecken versetzt haben. Die Münzen, die er bei sich hat, sind nicht mehr im Umlauf. Zweifel überkommt sie, ob sie nicht doch sehr lange in der Höhle gewesen wären. Ihre Haare fallen über ihre Schultern, und ihre Fingernägel sind ungewöhnlich lang, obgleich sie selbst nicht gealtert sind.

Vor der Höhle versammelt sich eine Menschenmenge; mit Fackeln in den Händen treten sie ein. Sie suchen Jamlīhā, im Glauben, daß er einen Schatz gefunden hat. Aber kaum erblicken sie die drei, ziehen sie sich voller Schrecken zurück und schreien: »Geister..., Tote..., Geister...«

In der Stadt verbreitet sich die Nachricht und erreicht die Ohren des Königs, seiner Tochter Prīskā und ihres Erziehers Galias. Aus ihren Gesprächen erfahren wir, was der Volksglaube von den »Siebenschläfern« und der Zeit der Märtyrer erzählt. Ihr Wiedererscheinen, versichert Galias, stehe in allen Büchern geschrieben. Ihre Geschichte lebe unter den Leuten weiter.

Heilige und Lebende

Der König beschließt, sie als Heilige aus der Vergangenheit zu empfangen und zu beherbergen. Er begrüßt sie in seinem Palast mit den Worten: »Ihr Heiligen, wir haben immer auf diesen erhabenen Augenblick gewartet. Wir warten seit langem auf euer Wiederkommen, wie es in den Büchern geschrieben steht.«
Die Heiligen aber verstehen seine Worte nicht, sie wollen sich schnell verabschieden. Jamlīhā will seine Herde suchen, die in einem abgelegenen Tal weidet, Marnūš will zu seiner Frau und zu seinem jungen Sohn, denn beide warten auf seine Rückkehr, wie er meint, Mišlīnyā trachtet danach, die Prinzessin Prīskā, die Tochter des Königs Desius, zu sehen. Während der König die drei als Heilige aus der Vergangenheit anredet, sprechen und benehmen sie sich wie Menschen, die nach einer kurzen Abwesenheit ihr bisheriges Leben fortführen wollen. Sie reden verschiedene Sprachen. Kein Wunder, daß jeder am Verstand des anderen zweifelt.

Der Hirte kehrt in die Höhle zurück

Der einzige, den von Anbeginn ein Gefühl der Fremdheit beschleicht, ist der Hirte. Dennoch verläßt er den Palast, um seine Herde zu suchen. Schnell kehrt er jedoch zurück und fordert seine beiden Freunde auf, wieder in der Höhle Zuflucht zu nehmen. Die Welt, auf die er draußen gestoßen sei, sei nicht die vertraute. Es gäbe keine Hoffnung, daß die eine die andere verstehe. Für sie gäbe es nur die Höhle, sie allein verbinde sie mit ihrer »verlorenen Welt«.

Jamlīhā: Diese Welt ist nicht die unsere. Sie ist nicht unsere.

Marnūš: Wie meinst du das?

Jamlīhā: Weißt du, wie lange wir in der Höhle gewesen sind?

Marnūš: Eine Woche... Einen Monat ... nach deiner märchenhaften Berechnung.

Jamlīhā (in einem erschrockenen Ton): Marnūš, wir sind Tote, Geister.

Marnūš: Was sagst du da?

Jamlīhā: Dreihundert Jahre, stelle dir das nur vor. Dreihundert Jahre sind wir in der Höhle gewesen.

Marnūš: Junge, du bist bedauernswert.

Jamlīhā: Dieser Junge ist dreihundert Jahre alt und



توفيق الحكيم . لوحة من رسم الفنان أحمد صبري .

mehr. Decius ist vor dreihundert Jahren gestorben, unsere Welt ist vor drei Jahrhunderten untergegangen.

Marnūš: Untergegangen, unsere Welt? Und wo sind wir dann?

Jamlīhā: Die Welt, die wir jetzt sehen, ist eine andere. Mit ihr verbindet uns nichts.

Marnūš: Hast du etwas getrunken, Jamlīhā? (...)

Mišlīnyā: Warum siehst du nicht das Leben und die Dinge wie wir sie sehen? Erschrecken dich etwa die Worte dreihundert Jahre? Wie lang das auch sein mag, wir sind vor allem am Leben, wir leben, fühlen und empfinden.

Marnūš: Das habe ich ihm auch gesagt. Wir fühlen, empfinden und verstehen. Wir können nicht verstehen, daß die Nacht der Höhle dreihundert Jahre geboren hat. Sollte er das verstehen können, so ist sein Verstand ohne Zweifel nach einem feineren Gesetz geformt.

Mišlīnyā: Antworte mir, Jamlīhā. Warum unterscheidest du dich von uns? Hätten wir so lange Jahre geschlafen wie du meinst, was änderte das an unserem Leben jetzt? Sind wir nicht am Leben, hegen wir nicht Herzenswünsche und Hoffnungen?«

Marnūš: Laß uns darüber nachdenken, Mišlīnyā. Kann man das mit dem Verstand begreifen?

Mišlīnyā: Ausgeschlossen.

Marnūš: Sollte es wahr sein, daß wir so lange geschlafen haben, bedeutet das nicht, daß wir alle vom Wahnsinn befallen sind? Sag es offen!

Mišlīnyā: Ich stelle klar fest, daß nichts dergleichen mein gegenwärtiges oder zukünftiges Leben ändert.

Marnūš: Und ich auch.

Mišlīnyā: Und du, Jamlīhā? Was ändert das an deinem Leben? Warum unterscheidet sich dein Lebensgefühl von unserem? *(Jamlīhā antwortet nicht)* Jamlīhā, hörst du nicht? Warum beantwortest du nicht meine Frage?

Jamlīhā: Bei Gott, frage mich jetzt nicht.

Mišlīnyā: Warum?

Marnūš: Rede!

Jamlīhā: Ich habe euch gesagt, fragt mich jetzt nicht. *(Nach einem Augenblick, während sie sich betroffen anschauen.)* Auch ihr beide seid mir nun fremd. Ihr wart mir das letzte Nahe, nachdem alles wie ein Traum vergangen ist. Erloschen sind Epochen und Generationen in beinahe einer einzigen Nacht. Wenn ihr, Blinde, wüßtet, was ich eben in einer Straße in Tarsus gesehen habe, sollte dies überhaupt die Stadt Tarsus noch sein! Wenn ihr gesehen hättet, wie mich Leute in fremder Kleidung und mit sonderbaren Mienen umringten. Sie betrachteten mich mit Blicken, die mein Herz bei-

مشلينيا : لماذا يا يمليخا لا تنظر الى الحياة والى الأشياء كما ننظر اليها نحن ؟ أترهبك كلمة ثلثمائة سنة ! فليكن مبلغها ما يكون . إننا في الحياة قبل كل شيء . إننا نعيش ونحس ونشعر . . .

مرنوش : هذا عين ما قلته له . إننا نحس ونشعر ونعقل . وليس لدينا العقل الذي يصدّق أنّ ليلة الكهف تمخضت وولدت ثلثمائة عام . واذا كان هو يملك هذا العقل فعقله ولا ريب من طراز آخر أدقّ من طراز عقولنا .

مشلينيا : أجبني يا يمليخا ! ما الذي يجعلك تختلف عنا فى هذا . ومع ذلك ، هب أننا نمنا ما شئت من أعوام ، فماذا يغيّر هذا من حياتنا الآن ؟ ألسنا في الحياة ، نحمل قلوباً وآمالاً ؟

مرنوش : فلنتفكر معاً قليلاً يا مشلينيا ! أيمكن لأي عقل أن يتصوّر هذا ؟

مشلينيا : مستحيل !

مرنوش : وإن ظهر أن هذا حقيقيّ ، أليس معناه الجنون لنا جميعاً ؟ اعتــــرف !

مشلينيا : أعترف أن لا شيء يستطيع أن يغير من حياتي الحاضرة أو المستقبلة .

مرنوش : ولا أنا كذلك .

مشلينيا : وأنت يا يمليخا ؟ ماذا يغير أمر كهذا من حياتك ؟ ولماذا يختلف الآن إحساسك بالحياة عن إحساسنـــا ؟ (يمليخا لا يجيب) يمليخا ؟ ألا تسمعني ؟ ألا تجيب عن سؤالي ؟

يمليخا : بالله لا تسألني الآن شيئاً .

مشلينيا : لماذا ؟

مرنوش : تكلم يا يمليخا !

يمليخا : (في حدّة) قلت لكما لا تسألاني الآن شيئاً (بعد لحظة بينما ينظران اليه في وجوم) لقد صرتما أنتما أيضاً غريبين عني منذ قليل . أنتما البقية الباقية بعد أن مضى كل شيء كحلم . وانطفأت عصور وأجيال في شبه ليلة واحدة . آه لو تعلمان أيها الأعميان ما رأيت الآن في شارع بطرسوس إن كانت هذه بعد مدينة طرسوس ! لو رأيتماني وقد أحاطت بي ناس في ثياب غريبة وعلى وجوههم ملامح عجيبة ، وهم ينظرون إليّ نظرات كاد قلبي ينخلع منها . وكأنهم يتفحصون أمري تفحص من يحسبني من عالم الجن . وأينما سرت فهم في أثري بنظراتهم المستطلعة الحذرة . لا أستطيع مخاطبة أحد منهم ، وإن فعلت فلا

أحسبني أجد مجيباً بل نظرات صامتة فزعة . يخيل اليّ أني أموت جوعاً قبل أن يمدّ أحدهم يده بطعام . إنهم يظنونني ولا ريب من خلقة لا تأكل ولا تشرب ، ولا شك أني إن أردت سكناً فلن يسكنني أحد بجواره . وإن هبطت مكاناً فالكل هاربون وتاركوه لي ، لينظروا اليّ عن كثب بعيونهم المستطلعة الحذرة التي لا تتغير نظراتها ، بل إني سمعت أثناء هذا نُباحاً خافتاً مخنوقاً ، فانتبهت فألفيت كلبي قطميراً كذلك قد أحاطت به كلاب المدينة وطفقت ترمقه وتشمه كأنه حيوان عجيب ، وهو يحاول الخلاص من خناقها ، ولا يجد الى ذلك سبيلاً . وجرى المسكين أخيراً الى جدار قريب ووقع تحته إعياء ورعباً . والكلاب في أثره ، حتى وقفت منه على قيد خطوة تعيد النظر اليه ، ويريد بعضها الدنو منه لمعاودة شمه فيُقصيه الحذر . هذا أنا وهذا كلبي قطمير في هذه الحياة الجديدة ! أما أنتما فأعميان لا تُبصران ! أعماكم الحب فلا أستطيع بعد الآن أن أريكما ما أرى ! ابقيا إذن ما شئتما في هذا العالم . لقد صرت وحيداً فيه . وليس يربطني اليه سبب . ولئن كنتما لم تحسّا بعدُ الهرم فاني بدأت أحس وقر ثلثمائة عام ترزح تحتها نفسي . . . الوداع يا إخوان الماضي ! اذكرا عهدنا الجميل . . عهد دقيانوس ! والأرض ! استودعكما الله هانئين بشباب قلبيكما في حياتكما الجديدة .

(ويذهب في بطء وكآبة على حين تتبعه أنظار مشلينيا ومرنوش في صمت حتى يختفي .)

مرنوش يزهد الحياة بعد البعث

في النهاية تصور المسرحية فشل مرنوش ومشلينيا في التمسك بوهم استمرارية الحياة بعد «ليلة الكهف» هذه . يدرك ذلك أولاً مرنوش الذي خرج الى بيته وزوجه وولده ، ولكنه لا يجدهم.حيث كان يقوم بيته ، يجد الآن سوقاً للسلاح،ويعرف أن ابنه وزوجه قد ماتا منذ زمن طويل ، بل إن ابنه قد مات في سن الستين ، ويحاول مشلينيا عبثاً التخفيف عنه .

مرنوش : (صائحاً) كفى هراءً . كفى هراءً . ولدي قد مات ولا شيء يربطني بهذا العالم . هذا العالم المخيف . نعم صدق يمليخا . هذه الحياة الجديدة لا مكان لنا فيها . وإنّ هذه المخلوقات لا تفهمنا ولا نفهمها ، هؤلاء الناس غرباء عنا . ولا تستطيع هذه الثياب التي نحاكيهم بها أن تجعلنا منهم . لقد عرفني الناس من وجهي ومن كلامي برغم ثيابي فتبعوني أنا والعبد . وحتى العبد الذي نصبه الملك لخدمتي ما كان يفهم أغلب ما أقول وكان يبتعد عني كأني أجرب أو أبرص . ولقد صرنا نتخبط طول اليوم في المدينة نسأل ونبحث واليأس والرجاء يقطّعان قلبي ، والناس من حولي لا تفهم ما أريد ، ولا أسمع منهم إلاّ صياحاً يتبعونه باشارة الى هامسين . «هذا أحدهم . هذا أحدهم ، تعالوا شاهدوا . هذا أحدهم» . ثم المدينة . أهي طرسوس ؟ مستحيل أن تكون طرسوس . نعم إنا بعيدون عن هـــذه المدينة وسكانها بمقدار ثلثمائة عام . وإن يمليخا لم يجن ولم يكذب . إني الآن فقط أدرك هذه الحقيقة . . ثلثمائة عام مضت وها هو ذا عالم آخر يحيط بنا كأنه بحر زاخر لا نستطيع الحياة فيه كأننا سمك تغيّر ماؤه فجأة من حلو الى ملح .

مشلينيا : لماذا لم تقل هذا الكلام أمس ؟ ألست أنت الساخـــر من يمليخا ؟

مرنوش : لقد صدق هذا الراعي .

مشلينيا : منذ متى ؟

مرنوش : مشلينيا ! لقد مات قلبي يا مشلينيا ، ولا فائدة مني بعد اليوم . تعال معي إن كنت لي صديقاً . . . تعال معي يا مشلينيا !

مشلينيا : الى أين ؟

مرنوش : (وهو يجذب يده) الى عالمنا نحن . . (. . .)

مشلينيا : بل تستطيع . لكنه اليأس والحزن على ولد مات منذ قرون في سن الستين بعد حياة تامة ناضجة أيها الأحمق ! تريد أن تلحق به وأنت لم تعرف الستين بعدُ ! وأنت لم تزل فتىً أمامك النضج والحياة !

مرنوش : (ضارباً رأسه بيده) أنا فتى وابني شيخ ! تقول هذا الكلام في بساطة كأن ليس لك عقل يعي ويضبط ما تقول ، آه . . . إنك ستؤدي بي حتماً الى الجنون .

مشلينيا : ماذا تريد ؟ إما أن كل هذا حقيقة وإما أن كل هذا خلط ، وأن ليلة الكهف المخيفة قد أثرت في عقولنا ! وأغلب ظني أن هذا ليس حقيقة ، فها هي ذي بريسكا موجودة كما فارقتها . ماذا تقول في بريسكا يا مرنوش وقد رأيتها مثل البارحة ؟ أعاشت هي كذلك ثلثمائة عام ؟

مرنوش : بريسكا ؟ نعم صدقت ، لكن ابني ، ماذا تقول في ابني ؟ كلا إن كل هذا حقيقة لا ريب فيها . إنك لم تر المدينة . إنك لم تر شيئاً . . بريسكا . . . ولدي . . رحماك اللهم ، سأفقد عقلي ، سأفقد عقلي . . . (. . .)

مشلينيا : لا تفكر في هذا يا مرنوش ، عُد كما كنت أمس ، واسخر مما تسمع . هاته الأعوام الثلثمائة أو أكثر منها إن هي إلا كلمات ، أعداد ، أرقام ، هب أنها مجرد ألفاظ وأرقام لا معنى لها كما كنت تفعل أمس ، ماذا تستطيع

nahe aus dem Leib rissen, als sähen sie jemanden aus der Geisterwelt. Wo auch immer ich hinging, verfolgten mich neugierige, mißtrauische Blicke, mit keinem kann ich reden. Und wenn ich es täte, bekäme ich vermutlich keine Antwort, nur stumme erschrockene Blicke. Es kommt mir vor als müßte ich vor Hunger sterben, bevor mir einer etwas Eßbares reichte. Kein Zweifel, sie betrachten mich als ein Wesen, das nicht ißt und nicht trinkt. Will ich eine Unterkunft suchen, so wird gewiß niemand mich in seiner Nähe wohnen lassen. Setze ich mich an einem Ort nieder, so werden alle die Flucht ergreifen und ihn mir überlassen, um mich aus der Distanz mit ihren gleichbleibenden, neugierigen, mißtrauischen Blicken zu beobachten.
Ich hörte auf der Straße ein unterdrücktes, ängstliches Bellen. Ich wurde aufmerksam, ich sah, daß auch mein Hund Qatmīr von den Straßenhunden umringt wurde. Sie blickten ihn an, schnüffelten an ihm, als wäre er ein sonderbares Tier. Er versuchte sich vergeblich aus der Umzingelung zu befreien. Der Arme lief schließlich zu einer nahen Mauer und fiel vor Erschöpfung und Schrecken hin, immer noch von den Hunden verfolgt. Nur einen Schritt von ihm entfernt versammelten sie sich. Manche wollten ihm näher kommen, um an ihm zu schnüffeln, aber Angst hielt sie davor zurück ... so ergeht es mir und auch Qatmīr, meinem Hund, in diesem neuen Leben! Ihr aber seht nichts; ihr seid blind, von der Liebe verblendet. Was ich sehe, kann ich euch nicht zeigen. Bleibt, wie lange ihr wollt, in dieser Welt! Ich bin jetzt allein, und ich habe nichts, was mich an diese Welt bindet. Wenn ihr noch nicht das Alter spürt, so fühle ich bereits die Last von dreihundert Jahren auf meinen Schultern: Lebt wohl, ihr Brüder aus der Vergangenheit! Gedenkt unserer schönen Tage, der Tage von Decius! Und nun lebt wohl. Möget ihr das neue Leben mit euren jungen Herzen genießen. (Er geht langsam, niedergeschlagen, während ihn die Blicke von Mišlīnyā und Marnūš stumm verfolgen, bis er verschwindet ...)

Marnūš verliert den Glauben an das Leben nach der Auferstehung.

Zuletzt zerbricht auch Marnūš' und Mišlīnyā' Glaube an die Kontinuität des Lebens nach dieser Nacht in der Höhle. Als erster begreift das Marnūš, der den Palast verläßt, um sein Haus, seine Frau und seinen Sohn aufzusuchen, aber sie nicht findet. Wo sein Haus gestanden hat, ist jetzt ein Waffenmarkt. Sein Sohn und seine Frau, so erfährt er, sind vor Zeiten gestorben, sein Sohn im sechzigsten Lebensjahr. Vergeblich versucht Marnūš, ihn zu beschwichtigen.

Marnūš (schreiend): Genug des Unsinns, genug. Mein Sohn ist tot. Nichts bindet mich mehr an diese schreckliche Welt, Jamlīhā hat recht. Für uns gibt es in dieser neuen Welt keinen Platz. Diese Geschöpfe verstehen uns nicht. Sie sind uns fremd. Wir ahmen sie durch unsere Kleider nach, aber wir gehören nicht zu ihnen. Die Leute erkannten mich an meinem Gesicht und meinen Worten trotz dieser Kleider, sie folgten mir und meinem Diener. Auch der Diener, den mir der König gab, verstand wenig von meinen Worten. Er hielt Abstand zu mir, als wäre ich ein Aussätziger. Den ganzen Tag irrten wir in der Stadt umher, fragten und suchten; ich taumelte zwischen Hoffnung und Verzweiflung, und was ich wollte, verstanden die Menschen nicht. Ich vernahm nur Schreie, dann zeigten sie auf mich und flüsterten sich zu: »Das ist einer von ihnen.« Und die Stadt, ist das Tarsus? Es ist unmöglich, daß das Tarsus ist. Mišlīnyā, wir sind durch dreihundert Jahre von dieser Stadt und ihren Einwohnern getrennt, Jamlīhā hat nicht gelogen und war nicht von Sinnen. Jetzt begreife ich die Wahrheit. Dreihundert Jahre sind vergangen; um uns ist eine andere Welt, ein wogendes Meer, in dem wir nicht leben können, wie Fische, die plötzlich vom Süßwasser ins Meer getrieben wurden.

Mišlīnyā: Warum hast du dies vorher nicht gesagt? Gestern noch hast du über Jamlīhā gespottet.

Marnūš: Der Hirte hat recht.

Mišlīnyā: Seit wann?

Marnūš: Mein Herz ist tot, Mišlīnyā. Seit heute bin ich ohne Hoffnung. Komm mit mir, wenn du noch mein Freund bist ... Begleite mich, Mišlīnyā.

Mišlīnyā: Wohin?

Marnūš (zieht ihn am Arm): In unsere Welt.

Mišlīnyā: Du kannst leben. Dich lähmt nur die Verzweiflung und die Trauer um einen Sohn, der nach einem erfüllten Leben im sechzigsten Lebensjahr gestorben ist. Törichter Mensch! Willst du ihn einholen, obgleich du noch nicht sechzig bist? Noch bist du jung, noch nicht durch's Leben gereift!«

Marnūš (schlägt mit der Hand gegen den Kopf): Ich bin jung und mein Sohn ein Greis. Das sagst du einfach, als wärest du ohne Verstand ... Aber du bringst mich ganz sicher um den Verstand.

Mišlīnyā: Was willst du? Ist das Wahrheit oder Wahnwitz? Die schreckliche Nacht der Höhle hat uns um unsere Urteilskraft gebracht. Aber das vermag ich kaum zu glauben. Du siehst Prīskā, sie lebt, wie ich sie verlassen habe. Was sagst du zu Prīskā, Marnūš? Du hast sie gestern gesehen wie ich! Hat sie auch dreihundert Jahre gelebt?

هذه الأرقام أن تغير من إحساسك بالحياة ، هب كل ذلك صحيحاً . إنما أنت الآن في الواقع أمام حياة ، وأنت لم تزل فتى . هب أنها حياة جديدة قد مُنحتها ، أتاباها ؟ !

مرنوش : حياة جديدة ! ما نفعها ؟ إن مجرد الحياة لا قيمة لها . إن الحياة المطلقة المجردة عن كل ماض وعن كل صلة وعن كل سبب لهي أقل من العدم ، بل ليس هناك قط عدم – ما العدم إلا حياة مطلقة .

مشلينيا : لست من رأيك يا مرنوش . إن أية حياة منحة ، وأثمن منحة تُعطى مخلوقاً هي الحياة . ومع ذلك هذا كان رأيك في الحياة أمس . فلماذا لا تعود الى ما كنت عليه أمس ! (. . .)

مشلينيـــا بين الماضي والحاضــر

لا يرى مشلينيا في الفترة التي قضاها في الكهف عائقاً عن مواصلة حياته . فهو يرى الأميرة پريسكا في القصر كما عهدها قبل هروبه الى الغار ، دون أن يدرك أن پريسكا ابنة دقيانوس قد ماتت عن خمسين عاماً منذ زمن بعيد . أما الأميرة التي ينظرها أمامه فهي شبيهتها وتحمل اسمها فحسب . فهو يبثها لواعجه وأحزانه ويتوسّل اليها أن تفضي له بمكنون ذاتها ، بينما هي تتحدث اليه كقديس من الماضي يعاني من الخلط أو قد أصابه مس . وحين تكشف له الحقيقة يكاد يصيبه الخبل .

مشلينيا : لست اياهـا . . . ومن تكونين إذن ؟ أنت ؟ أنائم أنا ؟ أحي أنا ؟ أأكون في حلم مضطرب مختلط ، الهي ؟ . . . أيها الاله أعطني عقلي أرى به . . . اليقظة ، النوم ، العقل ، العقل ، مرنوش . أين أنت يا مرنوش ؟ . . . أين نحن الآن ؟ أحلام الكهف ؟ أهي أحلام الكهف ؟ أأنا في حقيقة ؟ . . . يا يمليخا . . . إنّا لا نصلح للحياة . . . إنّا لا نصلح للزمن . .

ولكنه لبرهة يتعلق بوهم الحاضر وبالحياة وبالأميرة پريسكا التي ينظرها أمامه .

مشلينيا : . . . ما هي الثلثمائة عام ؟ وما هي تلك البراهين التي تستطيع أن تثبت لي أنك لست اياها ؟ وما هو ذلك الويل المروع الذي يتربّص بي إذ ينكشف لي أنك امرأة أخرى وأن بيننا هوة ؟ كل هذا لا يهمني الآن ، لأني عائش الآن في حقيقة واحدة : إنني سعيد هنا . . . وإن قلبي هنا !

پريسكا : ماذا تريد منّي ؟ ينبغي لك أن تصحو . آن الوقت لأن تبصر . . .

مشلينيا : لا أريد . لست أريد أن أبصر الآن . الابصار لي موت . أتريدين أن أموت ؟

مشلينيا – كما تقول پريسكا – هو خطيب جدّتها الغابرة ، التي ماتت كقديسة في سن الخمسين ، في حين أنها في العشرين من العمر وهيهات أن يتصـل المـاضي العتيـق بهذا الجسد البض . هـذا « الجسد المادي » يهبط بمشلينيا من الوهم الى « عالم العقل » . وأخيراً يدرك مشلينيا أنه لا سبيل الى عبور الزمن ، إن پريسكا تقف أمامه . لقد تخيل أنه قد قضى ليلة في الكهف ، فاذا بهذه الليلة أجيال . . . أجيال . . . انه الآن كما يدرك ملك التاريخ . لقد أراد العودة الى الزمن . ولكن التاريخ ينتقم . إن مأساة أهل الكهف ، إن كانت هناك مأساة ، هي « البعث » .

الزمن يحلمنا ثم يمحونا

أما الفصل الأخير فهو من جديد في « الكهف » بالرقيم

مشلينيا : الزمن يا مرنوش ؟

مرنوش : نعم . . الزمن يحلمنا !

مشلينيا : كي يمحونا بعد ذلك ؟ !

مرنوش : إلا من استحق الذكر فيبقى في ذاكرته .

مشلينيا : التاريخ ؟ !

مرنوش : نعم .

مشلينيا : (في قلق) أهذا هو كل ما ترتجيه بعد الموت ؟ أهذا كل تلك الحياة الأخرى . . ؟ !

مرنوش : نعم .

مشلينيا : (في قلق) مرنوش ؟ أنت إذن لا تؤمن بالبعث ؟

مرنوش : أحمق ! أو لم نر بأعيننا إفلاس البعث ! ؟

مشلينيا : أستغفر الله . أنت الذي عاش مسيحياً تموت الآن كوثني ؟ .

مرنوش : (في صوت خافت) نعم . . أموت الآن . .

مشلينيا : مجرداً عن الايمان . .

مرنوش : مجرداً . . عن كل شيء . . عارياً كما ظهرت . . لا أفكار ولا عواطف . . ولا عقائد . . .

Marnūš: Prīskā! Ja, da hast du recht. Aber mein Sohn, was sagst du dazu? Nein, das ist wahr, ohne Zweifel. Du hast die Stadt nicht gesehen, du hast nichts gesehen... Prīskā, mein Sohn, Gott der Barmherzige. Ich verliere den Verstand...

Mišlīnyā: Denk darüber nicht nach, Marnūš! Sei wieder wie gestern und spotte über das, was du hörst! Diese dreihundert Jahre oder mehr, das sind nur Worte, Zahlen. Was ändern Zahlen an deinem Lebensgefühl? Wenn das alles auch richtig sein sollte, du stehst in der Wirklichkeit, vor dem Leben, und du bist jung. Betrachte es als ein neues Leben, das dir geschenkt ist.

Marnūš: Ein neues Leben? Was nützt es? Das Leben allein ist ohne Wert, das abstrakte, absolute Leben, losgelöst, ohne Vergangenheit und ohne Bezug und ohne jeden Grund ist weniger als das Nichts. Das Nichts gibt es nicht. Das Nichts ist das absolute Leben.

Mišlīnyā: Ich teile deine Meinung nicht, Marnūš. Jedes Leben ist ein Geschenk. Das höchste Geschenk ist das Leben. So hast du gestern gedacht. Warum kehrst du nicht wieder zurück zu dem, was du gestern gedacht hast?

Mišlīnyā zwischen Vergangenheit und Gegenwart

Die Zeitspanne in der Höhle sieht Mišlīnyā zunächst nicht als Hindernis an, denn er erblickt Prīskā im Palast wie vor seiner Flucht, ohne zu begreifen, daß diese Prīskā nicht identisch ist mit seiner ehemaligen Verlobten, der Tochter von Decius. Die jetzige Prinzessin sieht der anderen Prīskā nur ähnlich. Während er ihr sein Leid klagt und sie bei ihrer Liebe beschwört, betrachtet sie ihn als einen Heiligen aus der Vergangenheit, der seines Verstandes nicht mehr mächtig ist. Als sie ihn über die Wahrheit aufklärt, kann er sich kaum vor Verwunderung fassen.

Mišlīnyā: Du bist es nicht? ... Und wer bist du dann? Schlafe ich? Bin ich am Leben, oder wandle ich in einem wirren Traum? Allmächtiger Gott, gib mir meinen Verstand, damit ich sehen kann... Marnūš, wo bist du, Marnūš? Wo sind wir? Träume der Höhle! Sind das die Träume der Höhle? Bin ich in der Wirklichkeit? ... Jamlīhā ... wir eignen uns nicht für dieses Leben ..., wir eignen uns nicht für diese Zeit.

Für eine Weile hängt er dennoch an der Gegenwart und am Leben und an Prinzessin Prīskā, die vor ihm steht.

Mišlīnyā: ... Was sind das, dreihundert Jahre? Welche Beweise könnten mir bezeugen, daß du es daß uns ein Abgrund trennt? Dies alles ficht mich nicht an, weil ich jetzt lebe und nur eine einzige Wahrheit kenne: Ich bin hier glücklich, mein Herz schlägt.

Prīskā: Was willst du von mir? Du sollst erwachen. Es ist an der Zeit, daß du siehst.

Mišlīnyā: Das will ich nicht. Ich will jetzt nicht sehen. Das bedeutet für mich den Tod. Möchtest du, daß ich sterbe?

Aber Mišlīnyā, wie ihm Prīskā vorhält, ist der Verlobte ihrer Urgroßmutter, die als Heilige im fünfzigsten Lebensjahr starb, während sie zwanzig ist. Es ist unmöglich, daß das Gestrig-Überlebte mit dem Lebendigen eine Beziehung eingeht.

Mišlīnyās Selbsttäuschung zerbricht am körperlich Faßbaren. Schließlich begreift er, daß es unmöglich ist, die Zeit zu überspringen. Prīskā steht vor ihm. Eine Nacht hat er vermeintlich in der Höhle verbracht, aber plötzlich zeigt sich diese Nacht als Zeitspanne von Generationen und Abergenerationen. Er, Mišlīnyā, gehört, wie er jetzt erkennt, der Geschichte an. Er wollte wieder in den Zeitstrom eintreten, aber die Geschichte rächt sich an ihm. Das Tragische am Schicksal der »Siebenschläfer«, wenn man überhaupt vom Tragischen hier reden kann, ist eben die Auferstehung.

Die Zeit träumt uns, um uns wieder auszulöschen

Der letzte Akt spielt wieder in der Höhle in ar-Raqim.

Marnūš: Träume, wir sind Träume der Zeit.

Mišlīnyā: Der Zeit, Marnūš?

Marnūš: Ja, die Zeit träumt uns.

Mišlīnyā: Um uns wieder auszulöschen.

Marnūš: Außer denen, die der Erinnerung würdig sind. Die bleiben im Gedächtnis der Zeit.

Mišlīnyā: Die Geschichte?

Marnūš: Ja.

Mišlīnyā (unruhig): »Marnūš, glaubst du nicht an die Auferstehung?«

Marnūš: Dummheit! Haben wir nicht selbst die Nichtigkeit der Auferstehung erlebt.

Mišlīnyā: Bitte Gott um Verzeihung. Du, der du als Christ gelebt hast, stirbst jetzt als Heide.

Marnūš (mit einer kaum hörbaren Stimme): Ich sterbe jetzt.

Mišlīnyā: Ohne Glaube?

Marnūš: Ohne irgend etwas, nackt, wie ich geboren wurde, ohne Gedanken und ohne Gefühle ... und ohne Glaube.
(Er stirbt)

Mišlīnyā: ... Gott, ich fürchte, daß Marnūš recht hatte... *(Einen Augenblick nachdenkend)* Nein, nein...



توفيق الحكيم وتمثال صغير لبيتهوفن . يقول الحكيم : «بيتهوفن هو الذي كشف لي منذ سنوات عن سر التناسق في الموسيقى والفن . .» («تحت شمس الفكر») .

nicht bist? Welche Grauen lauern auf mich, sollte ich entdecken, daß du eine andere Frau bist und Marnūš hatte die Einsicht verloren. Wir sind kein Traum. Nein, die Zeit ist der Traum, wir aber die Wahrheit... Die Zeit ist der vergängliche Schatten, wir die Bleibenden... Die Zeit ist unser Traum, wir träumen die Zeit. Sie ist das Werk unserer Vorstellung und unserer Erfindungsgabe, ohne uns existiert sie nicht. Diese komplexe Kraft in uns, die wir den Verstand nennen, hat das Meßgerät der Zeit erfunden. Aber in uns ist eine andere Kraft, die alles auslöschen kann. Haben wir nicht in einer einzigen Nacht dreihundert Jahre verbracht? Haben wir damit nicht jede Grenze und jeden Maßstab außer Kraft gesetzt? Ja, wir vermochten die Zeit zu vernichten, ja, wir haben sie überwunden. *(Nach einer kurzen Pause)* Aber wie schade! Prīskā, was steht dann zwischen ihr und mir? Die Zeit? Wir haben sie vernichtet... Aber die Zeit ihrerseits vernichtet uns. Sie rächt sich, sie vertreibt uns wie schreckliche Schatten, verleugnet uns und verbannt uns aus ihrem Reich... Mein Gott! Dieses gewaltige Ringen zwischen uns und der Zeit, ist das etwa mit dem Sieg der Zeit zu Ende?

(Erschöpft, nach einem Augenblick) Ich bin müde geworden, müde vom Reden, vom Denken und vom Leben, nein, vom Traum... Zur Wahrheit jetzt, zur reinen, schönen Wahrheit. Die Wahrheit kann nicht so wirr sein, und es ist unmöglich, daß es keine Wahrheit gibt... *(Nach einer Pause)* Gott sei mein Zeuge, daß ich gläubig sterbe, Jesus sei mein Zeuge, weil ich ein Herz habe, das liebt.

Aus dem Arabischen übertragen von Nagi Naguib

مشلينيا : . . . (لحظة تأمل) ربّاه . أخشى أن يكون مرنوش قد أصاب . . (لحظة تأمل أخرى) كلا . كلا . . لقد فقد مرنوش البصيرة . لسنا حلماً . . لا . . بل الزمن هو الحلم . أما نحن فحقيقة . . هو الظل الزائل ونحن الباقون . . . بل هو حلمنا . نحن نحلم الزمن . هو وليد خيالنا وقريحتنا ولا وجود له بدوننا . إن تلك القوة المركبة فينا وهي العقل . . . هو الذي اخترع مقياس الزمن . ولكن فينا قوة أخرى تستطيع هدم كل ذلك . أو لم نعش ثلثمائة عام في ليلة واحدة فحطمنا بذلك الحدود والمقاييس والأبعاد ؟ نعم ها نحن أولاً استطعنا أن نمحو الزمن . . . نعم تغلبنا عليه . . . (لحظة) لكن . . . وأسفاه ! پريسكا :

ما يحول بيني وبينها إذن ؟ الزمن ؟ نعم امحوناه . . . ولكن ها هو ذا يمحونا ، الزمن ينتقم ، إنه يطردنا الآن كأشباح مخيفة ويعلن أنه لا يعرفنا ويحكم علينا بالنفي بعيداً عن مملكته . . . ربي ! هذه المبارزة الهائلة بيننا وبين الزمن أتراها انتهت بالنصر له ؟ ! (بعد لحظة منهوكاً) آه . . . لقد تعبت . . . تعبت من الكلام ومن التفكير . . . ومن الحياة بل من . . . الحلم . . . هذه ليست الحياة . بل هي حلم مهوش مضطرب . . . الى الحقيقة إذن . . . الصافية الجميلة ! نعم إن الحقيقة لا يمكن أن تكون بهذا الاضطراب ، ولا يمكن كذلك ألّا تكون هناك حقيقة . . . (لحظة) أشهد الله . . . اني أموت مؤمناً . . . أشهد المسيح أني أؤمن بالبعث . لأن لي . . . قلباً يحب .

ناجي نجيب

«أهل الكهف» ونشأة الأدب المسرحي العربي

«أول قصة تمثيلية»

حين أخرج توفيق الحكيم عام ١٩٣٣ مسرحيته «أهل الكهف» استقبلها أعلام الأدباء والكتاب لحدث كبير، فبها، كما يذهب **طه حسين** في مقال له في «الرسالة» (مايو ١٩٣٣)، نشأ فن وفتح باب جديد في الأدب العربي، فهي تمثل - كما يقول - «أول قصة وضعت في الأدب العربي، ويمكن أن تسمى قصة تمثيلية حقاً، ويمكن أن يقال إنها رفعت من شأن الأدب العربي وأتاحت له أن يثبت للآداب الأجنبية الحديثة والقديمة . . . بل ويمكن أن يقال إن الذين يحبون الأدب الخالص من نقاد أجانب يستطيعون أن يقرأوها إن ترجمت لهم . . .» فهي «مزاج معتدل من الروح المصري العذب والروح الأوربي القوي» (٣٧)

ويستوحي صاحب «أهل الكهف» مؤلفه من القرآن الكريم ومن «آيات كريمة» من أسمى آيات البيان العربي، وهذا مذهب غير مطروق في الأدب العربي، على خلاف الآداب الغربية التي تستغل الكتب الدينية استغلالاً فنياً، ثم إن الحكيم - كما يقول طه حسين - قد خلق شخوص «قصته» خلقاً جديداً، و«أدار بينهم من الحوار الفلسفي ما لم يكن يخطر لأحد منا على بال . . .» (٣٨) . وموضوع «القصة» أو فلسفتها يتصل «بالحياة الانسانية العامة على اختلاف العصور والبيئات» (٣٨) فهي تطرح العديد من التساؤلات : «ما الزمن ؟ ما البعث ؟ ما الصلة بين الانسان والزمن ؟ ما الصلة بين الحي والأحياء ؟» كيف يحيا الناس، «بالقلب» أم «بالعقل» ؟

هذه هي الأسباب التي جعلت في رأي عميد الأدب من «أهل الكهف» حدثاً ذا شأن عظيم، وهي نفس الأسباب التي من أجلها احتفل كبار الأدباء والنقاد بهذا العمل الأدبي .

بمسرحية «أهل الكهف» دخل الأدب الدرامي المسرحي دائرة الوعي العام كفرع من فروع الأدب العربي الرسمي، وقد ارتفع الى هذه المرتبة بعيداً عن خشبة المسرح، وليس هذا من الغرابة في شيء كما سنوضح فيما بعد .

ويلخص الحكيم الأصداء التي أثارتها «أهل الكهف» بين معاصريه (الشيخ مصطفى عبد الرازق والعقاد والمازني . .) والاحتفاء الكبير الذي قوبلت به فيقول : «الذي استقر في ضمائر أهل الأدب يومئذ أن شيئاً ما، على أساس ما، قد وضع، ولم يشذ أحد من الأدباء عن اعتبار العمل لوناً من الأدب العربي، مثل أو لم يمثل !» (مقدمة «الملك أوديب» ١٩٤٩، ٤٠) .

وبوجه عام فقد استقبل الشباب المثقف في الثلاثينات أعمال الحكيم القصصية والدرامية بحماس كبير باعتبارها فنوناً أدبية مستحدثة لم يعرفها الأدب العربي من قبل . ويعبر بهاء طاهر (من مواليد عام ١٩٣٥) عن موقف الجيل التالي من «أهل الكهف» ومسرحيات الحكيم الذهنية إذ يقول :

كانت (أهل الكهف) و (شهر زاد) «مدخل جيل بأكمله الى الفن الدرامي - جيل عرف الدراما عن طريق القراءة قبل أن يعرفها على خشبة المسرح . ففي الأربعينات وأوائل الخمسينات لم يكن للحياة المسرحية وجود حقيقي . وكانت هذه القطع الأدبية الجميلة تلهب خيالنا باعتبارها نماذج سامية لفن مفقود . وحين كان يثار الجدل في ذلك الوقت عن مسرح توفيق الحكيم وعن المسرح الذهني الذي كان يقرأ ولا يمثل، لم نكن نفهم المشكلة بالضبط . فقد كنا

نجد في (أهل الكهف) و (شهر زاد) ما نجده في سائر المسرحيات العالمية التي أتيح لنا أن نقرأها من حوار رائع وفكر جليل» («ألغاز شهر زاد» في: «الكاتب» ١٩٦٦/ العدد ٦٩، ١٢٠).

وبمعنى مشابه يقول الفريد فرج (من مواليد عام ١٩٢٩): «إن مسرحيات الحكيم هي التي ألهمت فناني ومثقفي جيلنا حب هذا الفن ... اقترن أول لقاء بين جيلنا والمسرح بالدهشة والحب أمام (أهل الكهف) و (شهر زاد) و (الخروج من الجنة) ...» («دليل المتفرج الذكي الى المسرح»، ١٩٦٦، ٧٨).

الخلفيـــة التاريخيـــة

هناك خلفية تاريخية واضحة لذلك الاستيعاب الحماسي نلمسها في العديد من المصادر وفي مقدمتها الاحساس العام بضآلة الثقافة المصرية وضعفها.

هناك شكوى يتّفق الشباب حولها في هذه الفترة (في العشرينات والثلاثينات) وهي «نقص الغذاء الفكري في الحياة المصرية»[1] وأنه لا سبيل الى تلمّس هذا النوع من «الغذاء» في الانتاج المصري. ومن ثم كانت نفوس الشباب المثقف إذ ذاك مزيجاً من الأمل ومن مشاعر السأم والملل. والأمر أعمّ وأشمل وما الثقافة سوى مظهر واحد من مظاهر الضعف أو القصور.

ويجمل أحمد أمين في مقال بعنوان «بين اليأس والرجاء» («الرسالة»، ١٩٣٣، العدد ١٦) أبعاد القضية، فيشير الى أن روح التشاؤم والشك قد شملت أبواب الثقافـــة والاجتماع والسياسة، وأن هذا الطعن في «حياة الشرق» قد زاد الطين بلة: «**فدعاة اللغة والأدب**» يلحّون أنّ «الأدب الأجنبي أدب الثقافة والفن والعلم، ولا شيء من ذلك في الأدب العربي، وأنّ من شاء أن يفتح عينيه فليفتحها على أدب أجنبي ولغة أجنبية، وإلاّ ظلّ أعمى ...»

و «**دعاة الاجتماع**» يرون الأمر أدهى وأمرّ، فليس في الشرق ما يسرّ، «عادات الشرق وتقاليده تعافها النفس» ولا شيء فيها يأخذ باللب، بل إنّ «القمر في الغرب أنور منه في الشرق».

و «**أهل العلم**» يذهبون نفس المذهب، فعلم الشرق قد عفا عليه الدهر. **أمّا المتأمل لميدان السياسة**، فيرى الأمر أشد وأنكى ... (١٩٣٣ — ٧/١٦).

ويشكو لطفي جمعه في مقال عام ١٩٢٧ من القيود التي تعوق الكاتب في المجتمع الشرقي فيقول:

«إنّ الحياة المصرية بصفة خاصة والحياة الشرقية بصفة عامة لا تؤهلان الشاعر للتغلغل في تفهّم العواطف البشرية على حقيقتها بسبب غياب عامل الحب الصحيح ...» (مقدّمة كتاب «إحسان» لأحمد زكي أبو شادي، ١٩٢٧، ١٦).

وموجز القول أن الشرق بالمقارنة بالغرب موضع اتّهام على جميع المستويات. وهذا الاتهام هو من جانب صدى للموقف الاستعماري وموقف التبعية، ومن جانب آخر لتفتح الشباب المثقّف على ثقافة الغرب وأدبه وعلومه ومسالك الاجتماع فيه، ولطموحه أن تكون له ثقافته النابضة المستقلّة (كصدى لثورة ١٩١٩)، ولحاجته الى التعبير عن نفسه وشخصيته، ومن ثم كان الاقبال على الغرب وثقافته من أجل إيجاد الثقافة الذاتية، على ما قد يبدو في ذلك من تناقض.[2]

الاستقلال الثقـــافي

راج في هذا الاطار مصطلح «الاستقلال الثقافي» في العشرينات والثلاثينات، ونشأت قبل ذلك فكرة استقلال المسرح المصري والقصة المصرية، كما يروج منذ حين مصطلح «الأصالة» و«المعاصرة» أو «الحداثة». وكلّ يستخدم هذه المصطلحات بمعنى ووعي أو بافتعال وركاكة أو دون معنى، وفقاً لمسبقاته وقدراته المعرفية ومصالحه. والقدرات المعرفية هي أيضاً مصالح ذاتية وجماعية، ولا تتوقف على الخلفية العلمية والثقافية فحسب.

وبايجاز فحاجة المثقفين في هذه الفترة الى «الغذاء الفكري والروحي» كبيرة، وبالمثل حاجتهم الى إثبات الشخصية الذاتية لمعادلة ما يحسّونه من نقص وضعف، وأيضاً للتعويض عن الواقع السيّء. هناك حاجة ملحة «للمعنويات» لتخطّي حقائق الواقع و«ماديات» الحياة من حولهم. هذا هو التناقض الذي نشأت من خلاله «أهل الكهف» ومسرحيات الحكيم الذهنية «شهر زاد» و «بجماليون»

و«أوديب». ويشرح الحكيم في احدى مقالاتـــه في الثلاثينات بروز فكرة الشخصية الذاتية وارتباطها بمفاهيم «الثقافة» و«الفن» عند جيل الرواد، وعلى وجه الخصوص بمفاهيم «الابداع» و«الخلق» و«البحث عن الأسلوب»، وهي مفاهيم جديدة ذات معان مستحدثة مستوحاة من الغرب. يقول الحكيم:

«إن شئون الفكر في (مصر) قبل ظهور الجيل الموجود كانت مقصورة على المحاكاة والتقليد، محاكاة التفكير الغربي وتقليده! كنّا في شبه اغماء. لا شعور لنا بالذات.. لا نرى أنفسنا، ولكن نرى العرب الغابرين!... لم تكن كلمة (أنا) معروفة للعقل المصري، ولم تكن فكرة الشخصية المصرية قد ولدت بعد!

وجاء الجيل الجديد فاذا هو أمام روح جديد وأمام عمل جديد، لم يعد الأدب مجرّد تقليد أو مجرّد استمرار للأدب العربي في روحه وشكله، وإنما هو إبداع وخلق لم يعرفهما السلف. وبدت الذاتية المصرية واضحة، لا في روح الكتابة وحدها، بل في الأسلوب واللغة أيضاً... لقد بدأنا نعي ونحسّ وجودنا.....

وأول مظاهر الوعي شخصية الأسلوب، واستقلال طريقة التعبير، وما يتبعها من ألفاظ وأخيلة.... كل هذا أصبح اليوم جلياً معروفاً، ولم أكتب هذه الصفحات من أجله، فحاجة مصر الى الاستقلال الفكري أمر لا نزاع فيه».
(«تحت شمس الفكر»، ١٩٣٨، ٥٠)[3]

«الفكـــر» لا «الـــواقع»

ليس غريباً مع هذا التعطش الى «الثقافة» والى «الغذاء الفكري» و«المعنويات» أن يكون الطريق الى تأهيل الفن الدرامي للقبول في حديقة الأدب العربي هو **الفكر**، وليس من خلال معالجة **الواقع** وقضاياه، أو من خلال المسرح وفن التمثيل.

هناك ـ كما أشرنا ـ إحساس عام بضآلة هذا «الواقع» وتخلفه «المذهل»، كما أن معرفة الأدباء والكتّاب في هذه المرحلة «بالواقع»، وخبرتهم به هامشية أو سطحية. وليس هناك تراث معرفي أو نقدي ما يساندهم، وأغلب من يتعاطون الأدب والفن من «**الهواة**».

بمقدار اكتشافهم لعالم الفكر والفن الغربي، وما يحويه من ثراء ذهني وروحي، تطلّعوا بعين الخيال الى آفاق العالمية وقضايا الانسان «في أفكاره الثابتة في كل زمان» (بتعبير الحكيم)، وتطلعوا الى «الخلق» و«الابداع»، والمشاركة في سماء «الحضارة الرفيعة». وهذه جميعاً من مفردات هذا الجيل (جيل «**الحنين الحضاري**»)، وينعكس هذا بوضوح على تعليق طه حسين على «أهل الكهف»، وعلى المنظور الذي استوعب منه المثقفون وكبار الأدباء هذا العمل الأدبي. فطه حسين في تعليقه السابق لا يتوقّف لحظة ليناقش محتوى «أهل الكهف»، وإنما يقيّمها فحسب من مضمون ما حققته للأدب العربي إزاء الآداب الأخرى أو إزاء أدب الغرب، وعلى نحو مشابه استوعبها الجيل التالي الذي عبّر عنه بهاء طاهر (ومن هذا المنظور استوعب البعض أيضاً «عودة الروح»)[4]

والقضية الثانية أنه ما كان يمكن تأصيل الدراما كفرع من فروع الأدب العربي انطلاقاً من المسرح القائم. والمسرح حتى ذاك إمّا بيت أجنبي هو «الأوبرا» وهو مخصص في موسمه الرسمي للفرق الأجنبية، ويؤمّه الأجانب وأولو الأمر والذوات. وإما مسرح «محلّي» يقوم على القوالب المسرحية المصرية (التي تتراوح بين الأضحاك والارتجال والغناء و«المناحات العاطفية» أو الميلودراما الزاعقة)، والتمثيل والاخراج يقومان على الارتجال والاجتهاد، والموهبة الفطرية والصدفة، التي قد تقود أحياناً العامل الحرفي، والبائع المتجوّل، والفتاة الأمية، والأفندي الموظف، الى خشبة المسرح وعالم الأضواء. ففن التمثيل أو «التشخيص» كما كان يسمّى إذ ذاك، بعيد عن دائرة الفنون الراقية، وإن أقبل عليه جمهور الأفندية ووجهاء المدينة والريف، على أنهم يقبلون عليه من أجل المتعة والتسلية، وأحياناً «الصيد» وراء الكواليس. وليس لنا أن نغفل الحواجز الذهنية والتراثية التي ما زالت حتى الآن ـ وإن خفّت حدتها ـ تعوق ادماج التمثيل في دائرة الفنون العربية[5]، وإن قيل وأشيع أن «المسرح هو أبو الفنون».

وهكذا دخل النص الدرامي حديقة الأدب العربي الحديث من خلال مسرح الفكر، أي كفن من فنون القول لا التمثيل.



فنسن فان جوخ ، شرفة مقهى بالليل .

ويوضح الحكيم في «سجن العمر» كيف استوعبت البيئة الأدبية مسرحه الفكري دون صعوبات : «فالبيئة الأدبية في بلادنا كانت فعلاً مستعدّة لتقبّله» . في حين «أن البيئة المسرحية كانت لا تزال في واد آخر . . وخاصة بعد عودتي من الخارج . . فقد اختفت حتى المترجمات الجيدة ، وخضع المسرح وقتئذ الى تيارين اثنين : التيار الاضحاكي والتيار الابكائي ، وكان لا بد إذن من تيّار ثالث هو التيار الثقافي . . .» (٢٢٦) .

وبديهي أنّ الترجمة والتعريب ـ على ما لهما من تأثير ـ لا يكفيان لترسيخ فن مفقود ، والأغلب أن تظل روائع الأدب المسرحي المترجمة بعيدة عن آفاق الجمهور في غياب النصوص الأدبية العربية الدرامية المماثلة . ومن هنا كان الدور الذي أدّته مسرحيات الحكيم الذهنية . كانت شيئاً جديداً ، عبّر عنه «أستاذ الجيل» لطفي السيد في أول لقاء له مع الحكيم بعد نشر «أهل الكهف» و «شهر زاد» بقوله : «أنت شيخ طريقه» («صفحات» ٥٥) .

بهذه الأعمال الأولى اشتهر الحكيم بين يوم وليلة ، وفتحت أمامه أبواب كبار القوم ورجال العلم والثقافة ، وانضمّ بها دون جهد الى أعلام الأدب (خليل مطران وطه حسين والعقّاد والمازني والزيّات . . .) ، أولئك الذين كافحوا طويلاً من أجل احتلال مكان الصدارة .

الفرقة القومية

حين أنشئت «الفرقة القومية» في مصر عام ١٩٣٥ ـ وهو حدث كبير في تاريخ فن التمثيل العربي[٦] ـ كان من الطبيعي من واقع هذا التاريخ أن تفتتح الفرقة موسمها الأول بمسرحية الحكيم «أهل الكهف» ، وأن يتّجه هذا المسرح الناشىء الى تقديم نماذج أدبية من روائع هذا الفن ، فاختار في موسمه الأول الى جانب «أهل الكهف» مجموعة من المسرحيات المترجمة هي على التوالي : «**الملك لير**» لشكسبير ، و«**أندروماك**» لراسين ، و«**تاجر البندقية**» لشكسبير ، و«**نشيد الهوى**» لروبير دي فلير ودي كرواسيه ، و«**السيد**» لكورنيل . . وتكرّرت هذه النسبة بين المسرحيات المؤلفة والمترجمة في المواسم التالية .

ومع ذلك كان الأمل أن يفتتح الموسم الثاني للفرقة القومية بمسرحية من وضع طه حسين وتوفيق الحكيم .

ويوجه مدير الفرقة شاعر القطرين خليل مطران الى الأديبين الكبيرين رسالة يقول فيها : «إنّا لنرقب منكما ما نرقب

والفن التمثيلي مشوّق أشد الشوق الى الفجر الذي ستطلعانه عليه في اللغة العربية بعد ليله الدامس الطويل . . .» («صفحات» ٤٩) .

على أن «أهل الكهف» سقطت على المسرح ، و«تاه النظّارة في رموزها المغلقة وحوارها الفلسفي» ، كما يذكر فتوح نشاطي الذي عاصر هذه التجربة على مسرح الأوبـــرا («خمسون عاماً في خدمة المسرح» ، جزء أول ، القاهرة ١٩٧٣ ، ٩٢) .

ويسجّل الحكيم نفسه انطباعاته بعد مشاهدته لمسرحيته في ليلتها الرابعة فيقول : «بعد مشاهدة تمثيل روايتي أيقنت أنها لا تصلح للتمثيل على الوجه الذي الفه أغلب الناس ، فالممثلون يعرضون مواقف وأزمات لا يرى الجمهور أن مثلها مما يكتب للمسارح لاثارة العواطف» .

على أنه في نفس الوقت كان يرى أن مهمّة «الفرقة القومية» ، هي «اقرار مذهب من مذاهب التمثيل لم يكن مألوفاً في مصر والشرق العربي . . . فلقد كان المعروف لجمهورنا من قبل أن المسارح توّم للمتعة الرخيصة الزائلة . . . لا للمتعة العقلية الباقية» («سجن العمر» ٢٢٨) . على أن الفرقة القومية ذاتها لم تحقق في أعوامها الأولى نجاحاً ما في هذا الباب ، أو في تقريب فنّ التمثيل الجاد الى جمهور كبير من الناس[٧] . فقد فاجأت الجمهور بهذا الحشد من المسرحيات الكلاسيكية الصعبة التي لا عهد له بها ، وقوبلت لذلك بنقد شديد («سجن العمر» ، ٢٢٧) . وظل جمهور الأدب والثقافة على اختلافه الشديد هو **جمهور الكلمة المكتوبة** والقيم الجمالية الانشـائية ، أو جمهور يحيا بين الكتب والمجلّات الأدبية . ومن خلال الكلمة المكتوبة ذاع مسرح الحكيم .

هذه هي الأصول الأولى لشهرة الحكيم من منظور التاريخ . ولكنها وحدها لا تفسّر ذلك الرواج الكبير المتواصل . وهو سوّال يلحّ على الكثيرين اليوم أكثر من أي وقت مضى ، ويطرحه كتّاب مسرحيون مثل علي سالم والفريد فرج . . . في أحاديثهم ويناقشه العاملون في التمثيل العربي . . . ولذلك حديث آخر .

[١] د . حلمي بهجت بدوي ، «توفيق الحكيم ، «الرسالة» ، السنة الأولى ، ١٩٣٣ العدد ١٣ ، ص ١٢ .

[٢] يقص أحمد أمين في ترجمته الذاتية («حياتي» ، بيروت ١٩٦٩) أنه خلال دراسته بمدرسة القضاء الشرعي في نهاية العقد الأول من هذا القرن كان يسمع من أساتذته دائماً : إن من اقتصر على اللغة العربية يرى بعين واحدة ، فاذا عرف لغة أخرى راى الدنيا بعينين (١٤٠) . فكان هذا باعثاً له على تعلّم اللغة الانجليزية ، ومثابرته على تعلّمها على الرغم مما لاقاه من صعوبات . ويلخّص أحمد أمين ثمرة العناء فيقول : «ماذا كنت أكون لو لم أجتز هذه المرحلة ؟ لقد كنت ذا عين واحدة فأصبحت ذا عينين ، وكنت أعيش في الماضي فصرت أعيش في الماضي والحاضر ، وكنت آكل صنفاً واحداً من مائدة واحدة فصرت آكل أصناف متعددة على موائد مختلفة ، وكنت أرى الأشياء ذات لون واحد وطعم واحد ، فلمّا وضعت بجانبها ألوان أخرى تفتحت العين للمقارنة وتفتّح العقل للنقد . لو لم أجتز هذه المرحلة ثم كنت أديباً لكنت أديباً رجعياً ، يُعنى بتزويق اللفظ الأجود المعنى ، ويعتمد على أدب الأقدمين ، دون أدب المحدثين ، ويلتفت في تفكيره الى الأولين دون الآخرين . ولو كنت مؤلفاً لكنت أجمع مفرّقاً وأفرّق مجتمعاً من غير تمحيص ولا نقد . فأنا مدين في إنتاجي الضعيف في الترجمة والتأليف والكتابة الى هذه المرحلة بعد المراحل الأولى . . .» (١٥٩) .

[٣] من أجل السعي في سبيل «الاستقلال الفكري» أنشأ أدباء «المدرسة الحديثة» مجلة «الفجر» عام ١٩٢٥ . ويكتب محمد خيري سعيد موضحاً «فكرة» المجلة فيقول : إننا ننادي بالاستقلال الفكري ، ونعتقد أن الأوان قد آن لتحقيق هذا الاستقلال» («الفجر» ، العدد ٢٤ ، ٢٦ يونيو ١٩٢٥) . ومن أجل ذلك انكبّ محمد خيري سعيد لأعوام على قراءة مؤلفات الغرب في شتّى الفنون . نشأت فكرة استقلال التمثيل المصري أولاً في منتصف العقد الثاني من هذا القرن ، وذلك في قمة مرحلة التعريب والتمصير والاقتباس من الأدب الغربي ، في مرحلة كان التأليف المسرحي فيها كلية في أسر مكوّنات المسرح الغربي مع بعض الاضافات المحلية : مثل المقاطع الغنائية والنبرة الخطابية أو الرومانسية البكائية . . .

[٤] أنظر رسالة د . علي مصطفى مشرفة (فبراير ١٩٣٤) في «صفحات من التاريخ الأدبي لتوفيق الحكيم . . .» ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٢ .

[٥] يشير الى ذلك أحد روّاد التمثيل العربي فيقول في مقال له عام ١٩٦٨ : انّ التمثيل لم يدمج بعد دمجاً عضوياً بالفنون العربية «لم يصبح بعد من مكوّنات الذوق والوجدان العربي ولم يصبح طعاماً ذهنياً وعاطفياً ينشده الجمهور وينبثق من الواقع العربي» («المجلة» ، العدد ١٢٥ ، مايو ١٩٦٧ ، ص ٣٠) .

[٦] يوضّح زكي طليمات أهمية هذا الحدث في تاريخ المسرح العربي في كتابه : «فن الممثّل العربي» ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ١١٨ — ١٢٤ .

[٧] زكي طليمات ، «مناوأة الخدر والنعاس في الأدب العربي» ، في «الرسالة» ، ١٩٣٩ ، السنة السابعة ، ١٠٩١ .

هنز فولشليجر

كـــارل ماي والرحلـــة الى الشـــرق

مقـــدمـــة

منذ أعوام طويلة يتصدر كارل ماي (١٨٤٢ - ١٩١٢) قائمة الكتب الألمانية المباعة . وقد بلغ مجموع النسخ التي أخرجتها المطابع من مؤلفاته أكثر من ٥٠ مليون نسخة ، منها نحو ٤٠ مليون نسخة صدرت بعد الحرب العالمية الثانية . هذا النجاح المتواصل هو شيء فريد بين مؤلفي روايات التسلية والمغامرات ، فعـادة تندثر هذه الكتب بعد فترة زمنية محدودة ، بتغير الموضة وتغير حاجات جمهور القراء العريض .

الغريب أيضاً أن كتب كارل ماي قد ترجمت وما زالت تترجم من جديد الى مختلف اللغات عاماً بعد عام . بل انه قد فاق في هذا الصدد جوته وتوماس مان وبرتولد برخت .

ونحن نقدمه هنا من وجهات متعددة ، من منظور تاريخ الأدب وأبحاثه النقدية (روايات المغامرات والرحلات وأدب التسلية) ، ومن منظور علم الاجتماع (صورة الانسان والشرق) ،ومن خلال سيرته وتكوينه (الرحلة الى الشرق . . .) .

وقد يكون كارل ماي ظاهرة تثير المتخصصين في دراسة «أدب التسلية» فحسب ، ولكن ما من كاتب أوربي آخر كان له تأثيره في صياغة صورة الشرق لأجيال متعاقبة في الغرب . وقد يقال أن كارل ماي قد اقتضى بالصورة الشائعة عن الشرق في زمنه ، ولكن ماي قد اصطنع لنفسه أيديولوجية تبشيرية غامضة ، واتخذ الشرق وسيلة لابراز هذه الأيديولوجية،ثم إن تأثيره قد امتد الى الأجيال التالية ، وما زال النشء يتعرف أولاً من خلال «رواياته الشرقية» على عالم الشرق .

كتب كارل ماي مؤلفاته الشرقية قبل أن تطأ قدمه أرض الشرق ، ومع ذلك ادعى أنه بطل رواياته ، ووجد من المعجبين والأنصار والأصدقاء من صدقوا دعواه . ولعله صدق نفسه في كثير من اللحظات ، وقد كانت هذه في النهاية مأساة حياته .

كان كارل ماي قد بلغ السابعة والخمسين من العمر حين قرر أن يرحل الى بلاد الشرق وأن يكف عن البحث عن الشرق بروحه فحسب . . . خصّص لهذه الرحلة أو لهذا المشروع ٥٠ ألف مارك وأنبأ رجال الصحافة بأنه يزمع الرحيل . الرحلة الآن ليست مغامرة سرية ، وإنما مشروع ينفذه في وضح النهار . طموحه الآن أن يخرج الى الرحلة أمام أعين الناس .

الرحلة الى بلاد العرب ، الى تابعه «حاجي خلف عمر» عبر بلاد الفرس الى الهند والصين واليابان ثم الى امريكا الى قبائل الأباش ، وفقاً للخطة التي أعلنها هي **الحلية الأخيرة** ، هي الفصل الأخير من فصول شهرة كارل ماي ، فهو الآن يريد من خلال الوثائق والمذكرات أن يلئم الجرح الذي يهدده.. هدفه أن يثبت لمعاصريه وللأجيال المقبلة أن كتبه لم تنشأ في صومعته المنزلية ، وأن يوثق لدعواه القديمة ، أي يحول الأسطورة الى حقيقة ، وأن يبرهن على وجود «الأفندي» و«الأمير» من خلال جوازات السفر وبطاقات البريد .

في صباح ١٨٩٩/٣/٢٦ بدأت الرحلة : من فرانكفورت الى فرايبورج ثم الى ميلانو وجنوه . ومن هناك أبحر على الباخرة «بروسيا» الى «بور سعيد» ، حيث نزل يوم ١٨٩٩/٤/٩ في فندق الكونتيننتال بالمدينة . ودخل القاهرة يوم ٤/١٤ ، وهكذا وصل الى «بوابة الشرق» التي وصفها مرات ومرات في كتبه .

قضى كارل ماي في القاهرة ستة أسابيع . بدأ أولاً بالتعرف على هذا المحيط الغريب ، وقام برحلات صغيرة الى ضواحي المدينة ، زار أهرامات الجيزة في ليلة مقمرة ، وزار منطقة سقارة والبدرشين وحلوان ، وهناك قام بجولة قصيرة فوق رمال الصحراء . ولكنه فضل البقاء في القاهرة ، في فندق باڤاريا ، هرباً من حرارة الشمس والتراب .

ويدوّن كارل ماي في مذكراته :
«مصر شخصية لا تكشف عن هيبتها ومرتبتها القدسية الا لتلك الأعين التي لا تتوقف عند آلاف الصور العابرة الصغيرة» .

وهذه بطبيعة الحال محاولة لاخفاء الحقيقة عن نفسه . نراه يوجه يومياً أكداساً من بطاقات البريد الى معارفه القدامى لكي يوضح لهم وللقراء صلته القديمة «بشخصية مصر» ، ولا ينسى أن يرسل كذلك تحياته الى الصحف التي تحابيه .

يبدو أن جمهور المعجبين قد حجب عنه رؤية الحقيقة ، فهذه الوثائق التي تثبت حقائق الرحلة ، توضح أيضاً أن الأستاذ الكاتب كان ضنيناً على قرائه وأتباعه بمثل هذه الوثائق في الماضي . ويكتب كارل ماي الى محرر صحفي بمدينة دورتموند فيقول : «إنني راحل الآن الى السودان ومن هناك الى مكة وبلاد العرب ، الى (حاجي خلف عمر) ، ثم بعد ذلك الى فارس والهند» .



بطاقة تحية من مصر . عبر قناة السويس ، بتاريخ ١٨ أبريل ١٨٩٩ . والامضاء «دكتور كارل ماي» .

ربما كان كارل ماي قد خطط لهذه الرحلة في لحظة من لحظات النشوة ، ولكنه لم ينفذ شيئاً منها . فهو يسافر الى أسيوط بالقطار في ٢٤ مايو من نفس العام ، ومنها الى الأقصر في ٢٨ مايو ، وهناك يستقل الباخرة النيلية «سيتي» الى أسوان ، على أنه لم يتخط في هذه الرحلة الشلال الأول ، وبالرغم من ذلك فهو يعنون بطاقاته البريدية : معسكر البشاري (على مسافة ست ساعات على ظهر الخيل من الشلال الى النوبة) ، وسرعان ما يعود يوم ١٢ يونيو من رحلته ماراً بالأقصر وقنا وأبي دوس وسوهاج والمنيا ، ويصل القاهرة ، بوابة الشرق ، يوم ١٨ يونيو .

في القاهرة يرسم كارل ماي غلاف كتابه «الحج الى أرض الشرق» ومن القاهرة يبدأ الجزء الثاني من رحلته ، وذلك الى الأراضي المقدسة . يبحر من بور سعيد الى بيروت يوم ٦/٢٥ ، فيصلها يوم ٦/٢٧ ، ويصحبه في هذه الرحلة خادمه «سيد حسن» الذي كان قد أجره في القاهرة. من بيروت يبحر الى حيفا يوم ٧/١٧ ويقوم بنزهة فوق جبل الكرمل ، ويزور بحيرة طبريا ثم يعود الى بيروت ، ويصل يوم ٧/٢٩ الى القدس حيث يمضي ثلاثة أسابيع . وهنا وهو في قمة أخيلته وأحلامه عن الفناء والخلود تصدمه الأنباء الواردة من ألمانيا .

قد حدث ما كان لا بد منه . نشرت صحيفة «فرنكفورت» مقالاً تعبر فيه عن رأيها في أعمال كارل ماي ، وعما اذا كانت هذه الأعمال ضارة بالشباب ، فتقول : «وجدنا أن جميع هذه الأعمال قد صيغت وفقاً لقالب واحد ، وهي تتميز بالفضفضة ، وإن اقترنت هذه الفضفضة بمسحة من تقديس المسيحية . وعلى أي حال ، فكارل ماي بوجه عام ظاهرة ثقافة غير مرضية» .

على أثر هذا المقال تنهال على الصحيفة الرسائل التي تدافع عن ماي وأيضاً تلك التي تهاجمه ، وتتقد المشاعر إذ يكتب أحد العارفين أن «الدكتور كارل ماي» يزور حالياً السودان،ومن هناك سيرحل الى شبه الجزيرة العربية ، الى قبيلة «الحدادين» التي تربطه بها علاقة صداقة قديمة معروفة .

كان هذا الخبر كافياً لكي يثير سخرية هيئة تحرير الصحيفة ، وتعقدت الأمور عندما طلب «ريشارد بلوم» ، أحد أصدقاء ماي ، من الصحيفة أن تصحح ما وقعت فيه من أخطاء ، مؤكداً بلغته الحاسمة أن قصص رحلات كارل ماي ليست من باب الخيال أو الابتكار . فاق هذا طاقة محرري الصحيفة ، فانبرى أحدهم لكي يضع النقاط على الحروف ، فهو يقول :
«أما وان هذه المغامرات التي نصادفها في كتب كارل ماي هي خبرات ذاتية عاشها المؤلف ، فهذا ما لا يمكن أن يصدقه الا الأطفال أو ضعاف العقول . أما القضية التي تستحق الاعتبار هي





عما إذا كان المؤلف قد وضع قدمه حقيقة على أرض هذه البلاد البعيدة التي يصورها . والجواب أن هذا لم يحدث حتى الآن» .

ثم كان أن بدأت الصحيفة على أثر خطاب موجه اليها من أحد القراء في قراءة «السيرة الذاتية» لكارل ماي . ويقول المعلق :

«قضينا نصف ساعة مشمرة مع هذه الترجمة الذاتية . قرأنا وضحكنا حتى كاد أن يسمعنا الجيران . . . وربما كان الأمر غير ذي بال ، غير أن هذا الكاتب يتمتع بمكانة لا يمكن انكارها . . . إن تلك الدعاية اللبقة من أجل نشر (الايمان الحقيقي) التي يقوم بها ماي تثير فينا نوعاً من الاشمئزاز وبالمثل أيضاً تلك الأكذوبة التي يصيغ في اطارها هذا الكاتب قصصه . .» . انضمت أيضاً صحيفة «كولونيا الشعبية» الى هذه الحملة ، وكانت أكثر صرامة وحدة في أحكامها ، فهي تدعو كارل ماي أن يكف عن تلبس مسوح الرهبان وأن يعتني بعض الشيء بأسلوبه . .

وصلت هذه الأنباء الى كارل ماي وهو في فلسطين ، فكان لها عليه وقع الصاعقة . كانت هذه الأزمة كما يصورها في احدى مراجعاته أشبه بمرض ثقيل حل به . رأى نفسه في نهاية الطريق ، وكان رد فعله جامحاً ، إذ رأى في هذا النقد محاولة علنية للقضاء عليه . حاول عن طريق الايهام أن يرد على هذه الاتهامات ، ولكن رده كان من باب الاعتذار والتبرير الواهي .

دفعته هذه الحملة الى التفكير ، ومن ثم نراه يهبط من خيال التأمل الى أرض الواقع . يقرر أن يواصل رحلته في دول أخرى غير فلسطين ومن ثم يبحر من يافا الى بور سعيد في يوم ١٨٩٩/٩/٢ ، ومنها الى السويس . ويقلع عن التدخين ، وعن تناول اللحوم ، ويبحر من السويس بتاريخ ٩/١١ على ظهر السفينة «جيرا» الى عدن ، فيصلها في ٩/١٥ . ويسجل هنا في احد خطاباته : «حينما أحضر ألي خادمي العربي البريد رأيت مجموعة من الصحف الألمانية . لقد استغل فيشر غيابي وقام بنشر رواياتي التي صدرت أولاً عن دار (فتشينماير)» .

ولكنه لا يقول الصدق ، بل يكتب الى صديقه «فيزنفيلد» رداً على الحملة الواسعة : «فلنترك الكذبة يثرثرون ، أن هذا لا يثيرني بأي حال من الأحوال ، ما هذه الا جهود مثيرة للضحك تنبع من رؤوس عاجزة» .

ومن عدن يبحر في ١٨٩٩/٩/٢٩ متجها الى كولمبو ، ولكنه في الطريق يمنع من النزول الى ميناء بومبي بسبب تفشي الطاعون . ويمكث في كولمبو (عاصمة سيلان ، حالياً سريلانكا) ثلاثة أسابيع حيث ينظم بعض القصائد ، ويكتب الى صديق من الأصدقاء فيقول : «هناك خبر مثير . سأصمت عن ذكر المكان والزمان ، لقد اكتشفت حقلاً كبيراً من الذهب . . . ولكن هذا الاكتشاف لا يثير فيّ مشاعر ما . . . لو أن الحقل كان على مقربة من مستعمرة أو مستوطنة ألمانية لما صمت ، هل أفضي بالأمر للغرباء . . . لا » .

ويتسرب خبر هذا الاكتشاف مباشرة الى الصحف ، فيكون مثار تفكه وسخرية ، ويكتب أحد المعلقين فيقول : «نخشى أن ينتقل ماي الى جوار ربه قبل أن يفصح عن سره . . .» .

ثم يقفل ماي بتاريخ ١٠/٢٨ عائداً الى ميلانو ، وتستغرق الرحلة عبر قناة السويس ١٨ يوماً .

انتهت هذه الرحلة الى غير ما أراده منها صاحبها ، وكانت لها عواقب بعيدة المدى . وفيما بعد أنكر ماي دعواه السابقة ، وادعى أنه بطل رواياته بالمعنى المجازي لا الحرفي .



كارل ماي وزوجته ، وخادمه سيد حسن ، والسيدة «بلون»
في زيارة لأهرام الجيزة .

▷ كارل ماي في ثياب «كرا بن نمسي» .
تصوير الويس شيسر . كان ماي يرسل هذه الصور للقراء .

جواز سفر كارل ماي الى الشرق ، الغلاف الخارجي ١٨٩٩/١٩٠٠ .
والى اليسار «شهادة الحجر الصحي» ، بورسعيد ، يونيو ١٨٩٩ . ▽



POLICE FORM N° 117.

GOUVERNEMENT EGYPTIEN

N°

PASSEPORT

valable pour un an

(Cout 12 1/2 P.T.)

حكومت خديويهٔ جليلهٔ مصريه

نومرو

مرور تذكرهسى

Le Chef du service.

CONSEIL SANITAIRE MARITIME ET QUARANTENAIRE

20,905

تذكرهٔ عموم صحيهٔ مصريه

جرترود اول ـ ڤيلنبورج

صورة الانسان والشرق في روايات كارل ماي

لا تثق بهـــم

من يصاحب كارل ماي في **رحلاته الشرقية** يلتقي بالعديد من الشعوب والسلالات : من عرب وأتراك وأكراد وايرانيين ويونانيين وبلغاريين وألبانيين . . الخ . ولكل شعب من هذه الشعوب خصائصه ، وموجز هذه الخصائص ـ كما يذهب ـ بالنسبة للأوربي الأصيل هو : فلتأخذ حذرك ، إيّاك أن تثق بهم !

يصادف «**المسافر**» ـ وهو الشخصية التي يتقمصها ماي ـ العرب وهم يمتطون صهوة جيادهم الأصيلة الرائعة :

«يصف هؤلاء القوم أنفسهم بالشجاعة ، وهم أيضاً بشكل ما شجعان ، وليس هذا بغريب ، فالمرأة هي التي تؤدي جميع الأعمال أما الرجل فلا شاغل له غير ركوب الخيل والتدخين وقطع الطريق والقتال والثرثرة والاسترخاء والتنبلة» .

على أن البدو يمتازون بنزعتهم الاستقلالية وبغلظتهـــم وبأمانتهم . هذا على خلاف الايرانيون : «الايراني هو فرنسي الشرق ، ولكن نزوعه الى التكلف والخنوع والمداهنة قد ترك في نفسي انطباعاً سلبياً ، ولذلك أفضل أمانة العربي وغلظته» .

واذا كان الايراني يشبه الفرنسي ، فالتركي يشبه الألماني . التركي الحقيقي هو انسان أمين طيب ، «وفي الحالات التي يبدو فيها غير ذلك فالذنب يقع عليكم أيها المسيحيون . .» .

ولكن اياك أن تثق أو تأتمن بأي واحد منهم ، «إياك أن تثق بالعربي» ، «لا تثق بالتركـــي» ، «لا تشـــق في الايراني» .

ان الخطر الذي يتعرض له المسافر في الشرق لا يعود فحسب الى خبث الشرقي وغدره ، وإنما الى ذلك النزاع الذي لا ينقطع بين العشائر والقبائل التي تسكن الشرق .

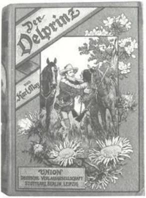
«ففي مرتفعات كردستان تتدفق سيول العداء وتتجمع في خضم فوار لا يهدأ الا حين تمتد يد جبّارة فتسحق تلك الصخور الناتئة المتطاحنة» .

ولا يجد الأوربي الا عند «عبدة الشيطان» الأنسة والهدوء الذي يحن اليه :

«هؤلاء تعمهم روح مغايرة،على خلاف اليوناني الكاذب ، والأرمني الجشع ، والعربي الذي يحب الانتقام ، والتركي الكسول ، والايراني المداهن ، والكردي الخطاف ، بالمقارنة بهؤلاء لم يكن بوسعي إلا أحني رأسي لعبدة الشيطان» .

على المسافر أن يعرف طباع هذه العشائر والسلالات ، وعليه أيضاً أن يدفع عن نفسه مؤامرات تلك المنظمات السرية القوية التي تسكن المكان . حول هذه المنظمات تروي الروايات ، ويسمى أعضاء هذه المنظمات أنفسهم «بالعارفين» و«الحلفاء» و«الأخوة» و«الحـــراس» ، و«المتآمرين» . لا تهدد هذه المنظمات السرية عاصمة الامبراطورية العثمانية فحسب ، وإنما أيضاً دول البلقان الخاضعة لها ، ويصل نفوذها حتى شواطيء ألبانيا . وحتى يتعرف هؤلاء الأعضاء على بعضهم ، فانهم يحملون شارة تسمى «كوبتاشا» .

سيرى المسافر في هذه الدول الغريبة بعينه كيف ينتشر الجشع وتعم الخديعة في ظل الحماس الديني : على أنه لن يحتاج الى جهد كبير كي يكشف أمر أولئك الذين يدعون القدسية أو يتظاهرون بأنهم قد زهدوا الدنيا في سبيل الآخرة كما يفعل الدراويش ، فاياك أن يخدعك الظاهر عن دناءة الباطن ، وليس من النادر أن يكون هؤلاء الزاهدون على صلة وثيقة بالمنظمات السرية التي تحترف التآمر .









القضاء في الشرق

تختلف الحياة في الشرق عنها بين قبائل الهنود في الغرب «أمريكا الشمالية» ، ففي الشرق نظام اجتماعي يخضع لسلطة قضائية تركية ، ولكن من هم هؤلاء الذين يتصدرون محاكم الشرق والذين يحكمون بين الناس . انهم بتعبير بسيط قوم من المخادعين والمستغلين الذين يحكمون بالعدل لمن في يده المال والعطاء . «القانون عاجز بلا حيلة» ، «فولي الأمر يعيش في اسطنبول ، وكلما ابتعدت عن هذه المدينة تضاءلت سلطته» . ولا بأس أن تزيد حصيلة الموظفين على حساب المسافرين الغرباء : «إنك غريب وعليك أن تدفع الرسوم» . وإياك أن تشهر الأمر وتشتكي المرتشي ، «فالموظف الذي ستقدم له الشكوى لن يحمّل نفسه أعباء البحث عن الفاعل ، وإنما سيطلب منك الثمن طالما انك تبحث عن العدالة» .

يمتاز هؤلاء الموظفون بالغباء والفساد ، وليس من المتوقع أن يحظى المسافر أية مساعدة من نظام العدالة هذا ، وكلما ابتعدت عن مركز السلطة ازدادت المخاطر والمتاعب .

المسافر كرا بن نمسى

هذا هو بطل كارل ماي ، أو هذا هو كارل ماي نفسه كما ادعى لزمن طويل . ومعنى هذا الاسم «كارل» سليل الألمان .

وكرا بن نمسى هو بطبيعة الحال الوجه الآخر لأولد شاترهاند بطل روايات كارل ماي في أمريكا الشمالية ، بطبيعة الحال لا يخشى هذا المغامر «العقلية الشرقية» ، ولا يخشى فساد الموظفين الذين يتحكمون في مصائر الناس . يلبس كرا بن نمسى لكل مكان لباسه المألوف ، يتعمم ويلبس البرنس أو القفطان أو غطاء الرأس الكردي ، ومن العسير أن تميزه عن المواطنين الأصليين ، فهو يلبس لكل مكان لباسه . وهو يتقن ذلك بحيث يستطيع الذهاب الى مكه بلا متاعب أو عقبات . وبالرغم من ذلك فهو انسان غير عادي ، فهو يتقن جميع لغات المنطقة : العربية والفارسية والكردية والبلغارية والألبانية والبولندية . . . وهو يعرف القرآن حق المعرفة ويستطيع تفسير آياته ويحفظ منها الكثير ، وهو في الحق يفوق غيره من الناس من حيث الذكاء ، وسرعة البديهة ، والقدرة على الفهم ، والربط بين الأمور .

لا يتقن كرا بن نمسى هذه المهارات العقلية فحسب ، وإنما يملك أيضاً أسلحة فعالة لا يعرفها الآخرون ، وهذه الأسلحة من منجزات الغرب الرائعة ، وتكتمل أسلحة كرا بن نمسى بواسطة فرسه المسمى «ريح» ملك الخيول السود . «الريح» فرس لا يضاهيه فرس آخر . إن قيمته تفوق قيمة الانسان العادي ، وريح من العقل والفهم والوفاء بحيث يضحي بحياته كي ينقذ حياة كرا بن نمسى . ومن حسن الحظ فان لهذا الفرس الذي لا يضاهى خلفاً يدعى «أصيل بن الريح» يحمل كرا بن نمسى الى غزواته التالية .

لا يرحل كرا بن نمسى عبر الشرق متسلحاً بذكائه وفرسه فحسب ، إنما يحمل معه أيضاً ثلاث وثائق هامة تيسر له العسير ، «تذكرة» و«برولوجلدو» و«فرمان» ، ويحمل معه

كذلك «توصية» من سيد البلاد ، وحين يحاول البعض القبض عليه فما عليه الا أن يبرز هذه الجوازات ، وفي الحال ينحني له الموظف الذي أراد القبض عليه احتراماً . هذه الأوراق كفيلة أن تدخل الروع على كل موظف تركي مشاغب ، ولكن هذه الأوراق لا قيمة لها عند أعضاء المنظمات السرية . على أن كرا بن نمسى يملك بطبيعة الحال شيئاً آخر يكسبه احترام المواطنين الأصليين ، ألا وهو «الكوبتاشا» (الشارة) .

بفضل هذه الأسلحة المتميزة يسميه الناس «الغريب صاحب البنادق السحرية» ، بالاضافة الى الفرس الذي يسبق الريح والذي يدعو المسلمين الى التعجب والصياح : «هذا المسيحي وهذا الفرس» .

حاجي خلف عمر

حاجي خلف عمر هو خادم كرا بن نمسى ، ولكن العلاقة بينهما سرعان ما تتحول الى علاقة عاطفية ، بحيث يقول حاجي خلف عمر : «هذا كرا بن نمسى وأنا صديقه وخادمه» .

ويؤكد كرا بن نمسى : «ان خادمي هو صديقي» . وبعد نحو ألفي صفحة من صحبتهما يقول حاجي خلف عمر : «سيدي ، أنت تعلم أني سأتبعك أينما ذهبت ، أنا رفيقك ، لقد جعنا سوياً وعانينا من العطش ومن الحر والبرد ، بكينا وضحكنا سويا . سيدي من الصعب أن ينفصل شخصان عاشا هكذا طويلاً دون افتراق» .

وفي نهاية الرحلة يقول أيضاً : سأركب معك حتى ننتهي الى نهاية العالم ، بل سأصحبك أيضاً الى ما وراءه» .

وبخلاف «السير دافيد ليندساي» الانجليزي ، فان بقية رفاق كرا بن نمسى عبر الشرق هم شخوص متغيرة . شيوخ وتجار وباحثون عن الثأر ، هم على الدوام شرقيون .

مغامرات وأفعال «المسافر» في الشرق

في الشرق مجتمعات قائمة ، وليست وظيفة الغريب هي تغيير هذه المجتمعات ، وإنما التعرف عليها . وفي أحسن الأحوال تقييمها . وبالفعل فكرا بن نمسى يعرف حدوده ، وهو يتصرف هنا كانسان يتجول خلال العالم :

«أريد رؤية البلاد والشعوب التي تسكنها ، ومعرفي لغتها واعرافها وعوائدها» .

وعلى الرغم من ذلك فان كرا بن نمسي لا ينجح في كبح جماح نفسه ، فمن اقتنع مثله بقيمه ومعاييره من العسير عليه أن يشيح ببصره عما يراه من مظالم وأفعال .

في البداية يبدأ كوسيط أو ناصح أمين يسدي النصح ، ويقدم وساطته بشيء من التحفظ ، ولكن كلما طالت اقامته في الشرق وامتدت به الرحلة ، غلبه طبعه ، وغلبته رسالته .

ومضمون هذه الرسالة هو التخلص من المنظمات السرية ، من ذلك البلاء الذي استشرى في المكان . ونظراً لعجز أجهزة القضاء الشرقية يتولى كرا بن نمسى هذه المهمة بنفسه ، فهو الآن يستخدم جميع ما تعلمه في مغامراته في مناطق رعاة البقر بأمريكا الشمالية في مطاردة الجناة والمتآمرين في الشرق . وفي النهاية يتغلب على «الشوت» الرأس الكبرى للمجرمين .

وهكذا لا تختلف مغامرات البطل في أمريكا والشرق كثيراً من حيث الكم . هناك الكثير من النقاط المشتركة بين مغامرات البطل في الشرق والغرب . ولكن كرا بن نمسى يقوم بدور جديد في الشرق ، بدور الخبير والمرشد والناصح ولا يعني ذلك التدخل في شؤون الغير . يقوم كرا بن نمسى بتعليم قبيلة «الحدادين» فن الحرب الأوربي وفن رسم الخرائط وغير ذلك : «من الضروري أن يتعلم الناس هنا السير بخطى منتظمة . . .» ويقوم كذلك بتعيين الضباط وصف الضباط وبتنفيذ التدريبات الضرورية . وكما يساعد كرا بن نمسى الحدادين يساعد أيضاً قبائل اليزيديين ، على أنه لا يشترك بنفسه في القتال ، فهو يقول : «إن النزاع الذي يتم هنا بين العرب لا يعنيني شخصياً . .» .

الجديد أيضاً هو دور الطبيب الذي يقوم به كرا بن نمسى . «فحاجي خلف عمر» يمدح سيده بأنه طبيب كبير من الغرب . ويقدم كرا بن نمسى نفسه فيقول : «أنا حكيمباشي طبيب أول في بلدي . . .» وبالفعل فهو يستطيع علاج حالات التسمم ، وسقوط الشعر ، واسقام النفس ، بل هو استاذ كبير في تجبير العظام .

وقد تدفع الظروف كرا بن نمسى الى مساعدة الفقراء بالمال ، على أن هذا المال قد حصل عليه كرا بن نمسى من



كارل ماي في غرفة عمله . كانت صور ماي في أدواره أو أقنعته المختلفة تباع باعتبارها صوراً واقعية . وكان يعلن عن مجموعات صوره في المجلات .

المجرمين والخارجين عن القانون . وهو يتجنب اعطاء هذه النقود الى الموظفين والا فانها لن تعود الى أصحابها أو تذهب الى الفقراء .

وهو لا يكتفي بهذه المنح المالية ، وإنما يقدم أيضاً مساعداته الروحية لمن يحتاجها .

تصورات كرا بن نمسى عن العالم

يسعى كرا بن نمسى على الدوام الى معرفة ما وراء الظواهر الأرضية من ألغاز وأسرار وأسباب طبيعية .
لا يكف كرا بن نمسى هنا عن كشف تلك الخرافات والخزعبلات التي تسكن أنحاء الشرق ، على أنه أحياناً لا يرفع الحجاب عن هذه الخرافات ، وإنما يستغلها لأغراضه الخاصة . فهو يوهم الناس في احدى مغامراته بأن طلقات الرصاص لا تستطيع أن تصيبه بأذى ما ، ويقدم لهم الدليل على ذلك بواسطة خدعة بسيطة .
وايا كانت الغرائب التي يحققها كرا بن نمسى فانه دائماً على قناعة تامة بأن جميع مظاهر العالم خاضعة للفهم والشرح والتشكيل . وفي مقدور كل انسان ذكي أن يستوعبها . فالاعتقاد في الأرواح الشريرة أو مصاصي الدماء أو فى الأحجبة هو ـ كما يؤكد ـ بلا أساس ، ومن يبحث يجد ويدرك .

وكرا بن نمسى أشبه بآلة حاسبة تعد لكل شيء عدته ، وتدخل أيضاً في الاعتبار ردود أفعال الخصوم والأعداء وهو يمثل هكذا العقل الحاسب المدقق . وقد لا تتحقق توقعاته كاملة ، لكنه في جميع الأحوال يفكر قبل أن يعمل ، ويدبر قبل أن يبدأ . وعلاقته بالطبيعة هي أيضاً علاقة عقلانية صرفة . ولا يتعارض مع ذلك أنه أحياناً يتغنـى بجمال الطبيعة . وايا كان الأمر فالطبيعة تخضع على الأعم لقدرة الانسان ، وأيضاً في الحالات التي تواجهه فيه الطبيعة في شكلها العملاق الطاغي . ومن النادر جداً أن يعبر عن ضعفه أو حيرته إزاء قوى الطبيعة . وإن لم يسعفه العقل فسيسعفه الحدث وستسعفه الغريزة .

فولكـــر كلوتـــز

عبــر الـصـحــراء

روايات المغامرات والرحلات وأعمال كارل ماي

مغــامـــرات

يهتم **«أدب التسلية»** أو **«أدب الترفيه»** بحشد الكثير من الوقائع والأحداث. وكثرة الوقائع تعني الاكثار من «التغيرات»، لأن الكثرة تقتضي التنوع والاختلاف بين عناصرها ومقوماتها حتى يستطيع القارىء التمييز بينها.

يقع كل ما يحدث، ويعاش ويروى، في **الزمان** و **والمكان**. ومن ثم فليس أمام مؤلف «روايات التسلية» سوى نهج طريق من طريقين: إما أن يعنى بالبعد الزمني، بأن يروي الأحداث متسلسلة في تعاقبها الزمني، في حين يظل المكان محصوراً في حدود بعينها، كما هو الحال في «**روايات الأجيال**». أو يركز على المكان، بأن يسرد التفاصيل في تتابعها المكاني، في حين ينساب الزمن بلا فروق أو منعطفات كما هو الحال في «**روايـــات الرحلات**».

تهتم طريقة السرد الأولى على الأغلب بالشخوص، بطبائعهم وتكوينهم النفسي والوجداني: كيف تتميز على سبيل المثال شخصيات الجيل الأول عن الجيل الثاني في رواية «جولبرانسن» Gulbranssens «وستغني الغابات الى الأبد» *Und ewig singen die Wälder*. أما الطريقة الثانية التي تعنى بالمكان، فاهتمامها ينصب على الأحداث، أو بمعنى أدق على المرئيات وظواهر الأشياء. هكذا نجد أبطال روايات كارل ماي في الأجزاء الستة الأولى من مؤلفاته يشقون طريقهم، ويرتبطون في كل مرحلة من المراحل بعلاقات إنسانية ومكانية جديدة.

وهناك بطبيعة الحال العديد من الحلول التي تجمع بشكل أو آخر بين هذين النموذجين المتطرفين.

تجنح «**روايات المغامرات**» منذ القدم الى اتباع نهج «**روايات المكان والرحلات**». والأمثلة على ذلك كثيرة. فبطلا هليودور Helioders «تياجنس وكاريكليا» تقودهم الأقدار الى أماكن مجهولة نائية، وبطل أبوليوس Apuleius في «التحـــولات» *Metamorphosen* يرحل أو على الأصح «يُرتحل» به، فهو يتحول الى حمار. أما إيريك Erek وإيفان Iwain وبارتسيفـــال Parzival وجفان Gawan ـ أبطال الملاحم التي تحمل أسماءهم ـ فانهم يخرجون الى الرحلة طلباً للمغامرات. يتطابق تعبير المغامرة Aventiure في تلك الأعمال مع الكلمة اللاتينية adventus وهي تعني السير أو الخروج كما تعني الوصول: أي الحركة من مكان الى مكان سعياً الى هدف ما.

كانت عجائب تلك الرحلات وأهوالها، القصور المسحورة والأسود المنقذة التي تصادف أبطال المغامرات، هي الرموز الدالة على حدوث المعجزة ـ الخيرة والشريرة. وفي مرحلة تاريخية تالية أكثر تنوراً تفقد هذه الرموز طابعها الديني أو الغيبي وتتواءم مع دنيا الناس والحياة، دون أن تفقد بذلك شيئاً من خروجها على المألوف. تتحول العجائب واللامعقولات الى أشياء غريبة، ويتحول ما هو آت من عالم آخر الى شيء قادم من بيئة مغايرة. فما يحدث بالقرب منا، لا بد له وأن يغفل كل ما هو شاذ أو مفرط في الخيال، حتى يمكن للقارىء أن يتقبله.

أفضل روايات كارل ماي هي قصص رحلات الى بقاع غريبة أو مجهولة. وهي تختلف عن «روايات العصر البلاطي» من حيث الوقائع وأسلوب الرحلة. فطريق الرحلة طريق مفتوح «مرن»، بلا هدف محدد أو معروف مسبقاً. بل إن مغزى الرحلة وهدفها يظهران أولاً خلال الرحلة. وعادة ما تطرأ أحداث غير منظورة تغير من اتجاه الطريق، وتؤدي العقبات بعد أن تذلل الى عقبات جديدة. وقد يتحول طريق الرحلة الرئيسي الى طريق جانبي، أو قد يؤدي الى طريق مسدود. فلنوضح ذلك بمثال:

تصف الأجزاء الستة الأولى من مؤلفات كارل ماي «**عبر الصحراء الى آخره**» *Durch die Wüste etc.* ١٨٨٧ ـ ١٨٨٨ رحلة في الشرق ودول البلقان على لسان الـــراوي **كرا بن نمســي** Kara Ben Nemsi. هدف الرحلة في البداية هدف **إثنولوجي** أي البحث في تاريخ وأصول شعوب تلك المنطقة. غير أن كرا بن نمسي وتابعه **حاجي خلف عمر** يعثران على جثة قتيل ويعثران مع الجثة على خاتم زواج وقصاصة من صحيفة، ومنهما يستنتج «كرا» اسم القتيل وأصله. **التحول والمغامرة الأولى للرحلة:** يقتفي كرا وتابعه أثر القتلة. يلحقان بهم ثم يفقدان أثرهم



معركة بحرية في غرب البحر الأبيض المتوسط . اشتباك بين القراصنة والبحار الاسبان ، في احدى المحاولات الفاشلة من أجل تأمين الملاحة (القرن الخامس عشر والسادس عشر) .

ويتمكن القتلة خلال المطاردة الخطرة من إصابة مرشد الاثنين في مقتل . ويلتقي كرا وتابعه مع عمر بن صادق ابن المرشد المقتول ، الذي يقسم على الثأر لأبيه . يتضاعف بذلك دافع المطاردة . غير أنهما ينفصلان عن رفيقهما الجديد ، بسبب العقبات التي يضعها الخصوم لهم في الطريق . ثم تبرز **مغامرة جديدة تغير من اتجاه الرحلة** : ألا وهي تحرير فتاة مخطوفة من الأسر . عقب ذلك يقع الاثنان في قبضة قراصنة البحر ، ثم ينضمان الى احدى القبائل البدوية . ويساند كرا بن نمسي هذه القبيلة في معركتها ضد خصومها . ويستحق بذلك جواده العربي الأصيل والشهير ، ويعد القبيلة بتحرير ابن شيخها الذي وقع في أسر جنود أتراك في مكان مجهول . وتتوالى **مغامرات أخر** ليس لها علاقة بتحرير إبن الشيخ من أسره . يختفي الدافع الأول (مطاردة القتلة) طوال جزئين من هذا المؤلف ، الى أن يظهر في نهاية الجزء الثالث المعنون : « **من بغداد الى اسطنبول** *von Baghdad nach Stambul* » غير أنه يتحول من دافع فردي الى دافع جماعي . فالقتلة ينتمون الى تنظيم سري إجرامي ويحاول كرا بن نمسي أن يكشف الستار عن هذا التنظيم . وتخصص الأجزاء الثلاثة الأخيرة من المؤلف لمغامرات الكشف عن سر التنظيم .

في كل مرحلة من مراحل الرحلة ، ومن خلال التعرض للأخطار ومواجهة الخصوم في كل مكان جديد ، تقترب فرصة الامساك بهذا العدد المجهول ، الى أن يستطيع الأبطال ، كرا ورفاقه ، القبض على « **الشوت** » Der Schut المدبر الحقيقي لجميع تلك المكائد والجرائم ، وأن يرديه قتيلاً .

من خلال هذا العرض السريع لتلك الأحداث المختلفة ، والتي تظهر بشكل أكثر تعقيداً واضطراباً في الأجزاء الستة ، يمكن التعرف على مبدأ المغامرة في روايات الرحلات التي كتبها كارل ماي : تتابع مكاني للأحداث يجري بصورة تلقائية أو عشوائية ، وليس وفقاً لخطة أو مشروع واضح . تطورات غير محددة من قبل تنتهي بمجرد المرور عليها ، وهدف لا يظهر الا من خلال توالي الأحداث .

مدلول شكل الطبيعة وهيئتهـــا

يشرح كارل ماي ، في وقت متأخر الحركة الداخلية لمؤلفاته بأنها «الصعود من الأعماق الى العلياء ، من أرديسان الى جينيستان» *Ardistan und Dschinnistan* ، «الارتقاء من الانسان البدائي الوضيع الى الانسان النبيل» . ويستطرد قائلاً : «كان الهدف أن تنطلق الأحداث في **الغرب** (في روايات «رعاة البقر») شيئاً فشيئاً من الحياة البدائية في المروج ومراعي الساڤانا حتى تصل الى القمم الصافية والمنيرة لجبل **ڤينيتو** Winnetou ، وفي الشرق من حياة البداوة في الصحراء الى القمم العالية لجبل مرح دوريمه Marah Durimeh . وهو مكان خيالي. تصدق تلك التشبيهات المجازية المتعمدة التي توحد بين تشكيلات الطبيعة والتطورات الأنثروبولوجية ، على روايتي كارل ماي المتأخرتين «ڤينيتو ، الجزء الرابع» ، و«أرديستان وجينيستان» . ويستفيد المجاز هنا بشكل بارع من تصورات الوعي العادي في أن نفيس الأمور في العلياء وتافهها في الحضيض ، ومن أن السماء فوقه وجهنم أسفله ، وأن التطلع للأعالي يعني السمو والكمال . في الأعمال المتأخرة لكارل ماي نراه يضع القوالب الاخلاقية لحركة المكان والمضمون المجازي لمناظر الطبيعة بشكل منطقي متسق . غير أننا لا نصدق المؤلف في دعواه من أنه قد نظّر أو خطط لذلك في رواياته المبكرة ، على الرغم مما قد نلاحظه في تلك الروايات من حركة الصعود والارتفاع بالمكان :

ليس لتلك المنخفضات والمرتفعات أو الحركة من أسفل الى أعلى في الأعمال المبكرة معنى مجازي يعبر عن برنامج خلقي محدد سلفاً ، وإنما تحمل بطريق الصدفة لا العمد معنى نمطياً مستمد من أنماط رحلات المغامرة القديمة . فتحمل المشاق ومواجهة الصعاب ـ وهو ما يقترن دائماً بالمغامرة ـ يرتبطان في اللاشعور بفكرة الصعود :كان مطمح **تانتالوس** Tantalus الارتقاء الى قمة الأوليمب ـ معبد الآلهة ، وكانت عقوبة البطل الأسطوري اليوناني **زيزيفوس** Sisyphus الرهيبة هو أن يدفع أمامه كرة صخرية ضخمة من القاع الى قمة جبل شاهق مرة بعد أخرى بلا جدوى ، فما أن يقترب من القمة حتى تنحدر به الصخرة الى أسفل ، وهكذا دواليك . بل إن حياة الانسان العادية مليئة دائماً بمحاولات الوصول الى غاية أعلى .

تشكل الجبال ـ أو مناظر الجبال ـ هدفاً مناسباً «لروايات المغامرة» عند كارل ماي . فهي روايات رحلات ومكان ، تهتم بالظواهر الخارجية ، وتقوم على فكرة التغلب على الخصوم واجتياز المسافات البعيدة . ألا يضع اقتحام قمة جبل نهاية طبيعية ودقيقة لأي حدث مكاني ؟ هل هناك نهاية تبعد أو تزيد أو تعلو على «القمة» ؟ ليس غريباً إذن أن تحل عقدة الأحداث مع آخر موقع جغرافي ممكن للرحلة . ومن المنطقي أن يؤكد كل من الحدث والمكان والفعل والمنظور بعضهم بعضاً .

يمكن للمرء أن يسرد الصفحات الطوال التي يصف فيها كارل ماي الأبواب التي لا تفتح الا بنظام دقيق بارع ، أو السراديب والمغارات والأقبية المتشعبة . ليس المكان في ذلك كله سوى قرينة لأحداث الرواية ، أو هو عرض توضيحي لما يحدث في المكان وحوله . والممر السري هو أداة المغامرة ورمزها في نفس الوقت . مثله مثل المغامرة يدخل البطل اليه دون معرفة أو يقين بكيفية الخروج منه . وهو سري يقود الى الأسرار ، فاذا ما اكتشفه البطل كان ذلك هو الخطوة الأولى لفضح أمر العدو ومعرفة تدابيره الخفية .

كثيراً ما نعثر على كلمتي «**السر**» و «**الطبيعة**» في أعمال كارل ماي ، على أن الطبيعة هنا هي «دالة» للأحداث ، ونادراً ما تكون غاية في حد ذاتها أو يكون لها ثقلها الخاص .

«الأنـــا» والرفـــاق

حدث جدل واسع في حياة كارل ماي حول قيمة ومشروعية «الأنا ـ الراوي» في أعمال المؤلف ، والتي اتخذت في الشرق اسم كرا بن نمسي (كارل ابن الألمان) ، وفي أمريكا الشمالية اسم أولد شورهاند (أو أولد شاترهاند) ، وكانت بقوتها وذ كائها تنتزع من اعدائها النصر تلو الآخر . رمى الخصوم كارل ماي ، الذي توحد مع أبطال رواياته ، بالكذب وحب الشهرة . في حين أنكر المؤلف نفسه في وقت متأخر ، وبعد أن أصابه الكبر ، هذا التطابق مع أبطال الروايات ، وأدعى بأن «الأنا» هي تجسيد للقضية الانسانية . ليس من المجدي مناقشة أي من الرأيين ، فكلاهما ـ وإن اختلفت دعاويه ـ قد جانبه الصواب . غير أننا نعتقد أن لأسلوب الراوي أو «الأنا» أثراً ايجابياً في كتابة الرواية . فهو أسلوب مباشر أكثر قرباً للقارىء من أسلوب القص من خلال طرف ثالث ، وأكثر توافقاً مع روايات المغامرات المثيرة . كما يقدم هذا الأسلوب ، من خلال ردود فعل «الأنا» كقوة مضادة ، تأجيلاً مشوقاً للأحداث الخارجية . أخيراً فان تنوع الأماكن والشخوص والمغامرات وتباينها يقتضي نظاماً وطريقة للجذب والتشويق ، لا يمكن ممارستها بشكل جيد الا من خلال الراوي ، الذي تتجمع لديه وحده وفي منظوره الشخصي الخطوط المتشابكة للأحداث . تتمتع «الأنا» في مؤلفات كارل ماي بكافة القدرات الممكنة في كمالها المطلق : اطلاق النار ، ركوب الخيل ، الحديث بلغات أجنبية ، عيادة المرضى ، صنع الخمور ، التأليف الموسيقي ، التفكير ، المناقشة في قضايا الدين ، وغيرها كثير . بل ان في مقدور هذه «الأنا» من بعض مخلفات بسيطة لمعسكر مهجور أن تستدل على شخصية صاحبه ، ولأي مدة أقام فيه ولأي غرض ،



ادولف شراير ، فرسان عرب . ٨٧×١٢٠ سم . لوحة ملونة من لوحات الاستشراق .

من أين جاء والى أين ذهب ، ولأي الأسباب مضى . وتنمو قدرات **«الأنا» مع حجم المغامرة** ، وتتضخم كلما زادت قدرات «الأنا» .

تدور الأحداث في معظم قصص كارل ماي خارج نطاق المجتمع البرجوازي . وتختلف بذلك اختلافاً أساسياً عن روايات المغامرات الحديثة عن الغرب الأمريكي (روايات رعاة البقر واستيطان الرجل الأبيض لغرب الولايات المتحدة وابادة الهنود الحمر ، والتي تدور أحداثها في القرن التاسع عشر بصفة خاصة) . كل شيء في حركة دائمة : البطل المرتحل ، والشعوب الرعوية التي له معها شأن وأمر (البدو والهنود الحمر) . غير أنه ليس على البطل من سلطان ، ولا هو مطالب بتنفيذ قانون محدد لمجتمع محدد ، فالأمر موكل اليه والى رفاقه فحسب . أما الخصم فيتبع أعرافاً ونظماً وديانات غريبة . تنشب صراعات عديدة بين «الأنا ـ البطل» والخصوم سببها الأساسي ذلك التناقض في التقاليد وفي مناهج الفكر والسلوك . وتقتضي عزلة البطل ـ ذلك الطريد الفاضل الذي لا يتمتع بحماية ما ـ أن تكون صفاته خارقة للحدود ، أن يكون إنساناً كاملاً . كما تقوده قوته وذكاؤه المفرطان الى التصرف الصحيح والى النصر ، ويحميه «ضميره المسيحي الحي» من تدابير أعدائه (رافعة بدورها أيضاً أدوات عمله : أفضل جواد وأفتك سلاح) . أعداؤه دائماً أقوياء ، والا ما كان له فضل في الانتصار عليهم ، ولكنهم دائماً ينقصونه في الذكاء، والقدرة ، والا ما استطاع التغلب عليهم .

وقد يتساءل البعض عن حق : ألا تعتبر رواية المغامرة التي يتغلب فيها البطل دائماً وأبداً على خصومه استعراضاً مملاً للانتصارات ؟ هناك الكثير من المآزق الحرجة التي يتعرض لها البطل ، بل انه يقع من حين لآخر في الأسر ويواجه خطر الموت . وظيفة الرفاق في الرواية هي تحقيق هذا الهدف بالذات . فهم الذين يرتكبون الأخطاء ، فيضعون أنفسهم ويضعون البطل في مواقف صعبة ، وعليه وحده أن يستخدم قوته وحيلته لاخراجهم منها . غير أن للرفاق أيضاً وظائف أخر . يحتاجهم البطل ليفضي اليهم بمكنون نفسه . هم الشكل المبتذل «للنجي» (للأصدقاء المخلصين الذين يتمتون بثقة البطل) في الدراما الكلاسيكية . فاذا ما وجب على القارىء أن يعرف ما يدور بخلد البطل ، كيف يفكر في موقف ما ، وماذا يستدل من ظاهرة بذاتها ، واذا كان من الضروري أن يعرف القارىء كل ذلك دون أن يشعر بملل أو ضيق ، كان حتماً أن يكون هناك شريك يتفق معه البطل . يقوم الشريك في نفس الوقت بدور الانسان العادي الساذج ، الذي لا يستطيع للوهلة الأولى أن يتفهم الخواطر أو يعي الاستنتاجات الجريئة لشخص لماح ومتفوق . على البطل إذن أن ينزل من عليائه ، ليستعرض ما يبدو بديهياً له من أفكار أمام منبر متواضع المستوى . من خلال

اعتراضات الرفاق البسطاء ، يشعر القارىء بتفوقه ، وهو ما يرضي غروره . فسذاجة الرفاق تضع ذكاءه كقارىء في موضع وسط بين البطل وبينهم . تظهر بشكل عام شخصية ذلك الرفيق الساذج على نحو مماثل في **الرواية البوليسية** بأنماطها المختلفة من «ادجار ألن پـــو» و «كانون دويل» حتى «أجاثا كريستي» و«جون ديكسون كار» .

يقوم الرفاق أيضاً بالمزيد ، فهم يجلبون معهم مصائرهم الشخصية ، ومن خلالها يقدمون مادة دسمة لمزيد من المغامرات . ومن بينهم من ينضم الى البطل بدافع الحب أو المودة (مثل حاجي خالف عمر أو غيره) ، ومنهم من يرتبط به لأنه سيجد معه على الطريق ، في وقت ما ، إجابة على موضوع مصيري حاسم ، كالعثور على قريب مفقود ، أو استرداد ثروة مفقودة ، أو الأخذ بثأر قديم .

ثنـــائيـــات

عالم روايات كارل ماي ، مثله مثل عالم الأساطير ، ثنائي التكوين ، مقسم الى طيبين وأشرار ، الى شخصيات نبيلة وأخرى خبيثة ، وليس بينهم تلك الشخصيات التي قد نصفها بأنها «بين بين» . وهكذا تتكون كل سلسلة المغامرات في روايات كارل ماي من خلال الصدامات العدائية المستمرة بين المجموعتين .

يتكثف مبدأ الثنائية هذا ـ التناقض بين الخير والشر ، الخصومة بين حزبين أو مجموعتين ـ عند نقطة الذروة في الرواية في صراعات حتى الموت ، تتصاعد الى أقصى درجاتها الممكنة . رهـــانها الحياة وجزاؤها الحياة .

الفضيلـــة والكـــم

يمتطي كرا بن نمسي ، وفي روايات أخرى أولد شاترهاند ، جواده وينطلق عبر الشرق والغرب ، ليتعرف على البلاد والعباد ، ويجتاز المغامرة تلو الأخرى ، ويفعل كما فعله قبله فرسان «الملك آرتور» أو قاطع الطريق «رينالدو رينالديني» ، في معاقبة الأشرار ومساعدة الطيبين . قلبه مفعم بالمبادىء الأخلاقية والدينية ، وهو متحضر بين غلاظ أو أجلاف ، ومسيحي وسط آخرين يعتنقون ديانات أخر .

إذا ما اصطفى مرة شركاء لمعاركه بين المسلمين أو الهنود الحمر فلديه في ذلك أسباب . فهم ـ من جانب ـ يتيحون له الفرصة لوصف عادات وأعراف شديدة الغرابة ، وهو ما تهتم به روايات المغامرات أشد الاهتمام ، ومن جانب آخر يمكنونه ـ من خلال التناقضات الحادة ـ من عرض ماهية عقيدته المسيحية . لا بأس اذن من مقارنة عادة الثأر عند البدو ، و«عقيدة» عمود التعذيب عند الهنود الحمر ، بمبدأ الايثار وحب الأعداء في المسيحية . ولا غضاضة مع ذلك من أن يكون أعظم الأوغاد من شراذم المسيحيين الفاسدين والمتظاهرين بالتدين ، وليس من هؤلاء الغـــرباء

قد يتساءل المرء عما إذا كان هذا البرنامج الديني ـ الاخلاقي ، كغيره من الدعاوي الأيديولوجية ، يمثل عقبة أمام السطحية التي تلتزم بها روايات المغامرات . من الغريب أن الأمر غير ذلك ، بل العكس صحيح ، فهذا البرنامج يزيد من درجة الاثارةوالتشويق ويبطىء من الايقاع الدرامي العالي للمواقف العديدة المتعاقبة ويصقل هذه المواقف ويقلل من حدتها . إذ تحتاج الرواية الى مواقف سكون أو محطات يعاد فيها شحن حركة الأحداث بالنشاط من جديد . وتتخلل هذه الوقفاتأو المحطات مناقشات وأفكار دينية ، وشروح أثنولوجية ووصف للبيئة المحيطة .

وهناك مزية ايجابية أخرى لتلك «الأنا ـ المسيحية» التي تؤثر الغير على النفس . فالمغامر الذي يبقى على حياة خصمه ، يدخره لمغامرات جديدة . تتجلى هنا تلك الخاصية الفريدة التي تتسم بها أعمال كارل ماي ، ونقصد بها العلاقة بين الفضيلة والكم . الفضيلة هي دالة للكم ، والعكس بالعكس . كيف يحدث ذلك ؟ يسعى كارل ماي ، رغم الحشد المنوع من التفاصيل والوقائع ، لايجاد صلة بين أحداث الرواية . نجد تلك الصلة الى حد كبير في الاستمرارية الثابتة لشخصية «الأنا ـ البطل» ، وهي تتأكد من الاستمرارية الثابتة للخصم ، سواء كان فرداً أم عصابة . فالبطل الذي يقضي على خصمه في أول احتكاك بينهما ، سيرى نفسه مضطراً الى ضرب الأرض بقدميه ليخرج خصماً آخر . ليست كل تلك الأشكال المبالغ فيها من الرحمة والعفو عن العدو موضوعاً اخلاقياً اذن ، بل هي من باب الاقتصاد القصصي . فاذا ما انتفى ذلك الجانب الخاص بالفضيلة والأخلاق ، فقد تتفكك الرواية ، أو قد تفقد وحدتها . لذلك يستعين كارل ماي ـ بوعي أو دون وعـي ـ بهذا الجانب الأيديولوجي لتجميل صناعته الحرفية .

ويؤثر نفس المبدأ في الاتجاه المضاد ، فطيبة البطل ومبادئه لا تكفلان وحدهما استمرارية الأحداث ، وإنما يساهم الشر وسوء النفس في ذلك . كيف ينجو البطل دائماً على الرغم من أن العدو قد وضعه في الأصفاد أو أغلق عليه الأبواب ؟ لأن العدو في جموحه ونزعته الصادية يضن على البطل بموت سريع رحيم ، ويدخره لموت بطيء مليء بالعذاب ، وهو ما يمنح البطل مهلة تتيح له أن يحرر نفسه أو أن يتلقى مساعدة رفاقه .

يكون عامل «**الصدفة**» عنصراً آخر يحل به المؤلف مأزقه الحرفية . فهناك على الدوام عندما تدعوالحاجة سرداب خفي تحت الأرض . وفي اللحظات الحرجة يجد المرء سكينا يفك به قيده . والمسافر الذي تلقاه فوق سفينة ما ، هو أخ مفقود لصديق ، والخاتم الذي تعثر عليه وتضعه في اصبعك وأنت غافل ما معناه ، هو الحلقة المفقودة في سلسلة من الأسرار .

قد يضيق أكثر القراء صبراً بتلك الصدف البعيدة الاحتمـــال .



ديلاكروا ، تحصيل الضرائب ، من لوحات الاستشراق .

لذا يحاول كارل ماي التخفيف من هذا الجانب المزعج ، بانكاره الكامل ، وبشكل مسيحي فاضل ، لعامل الصدفة . فكل تلك الصدف الصارخة هي من صنع الأقدار .

عناصر دالة مادية

الهروب والمطاردة ، التسلل والتصنت ، الأسر وفك الأسر هي عناصر دالة أساسية وعناصر دالة للحركة («موتيف أساسي» ، و«موتيف حركة») ، ومن هذه العناصر تتكون الأحداث الرئيسية في جميع روايات كارل ماي . الى جانب ذلك توجد مجموعة أخرى من العناصر الدالة ، والتي يمكن تسميتها «بالعناصر الدالة المادية ، أو الشيئية» (موتيف مادي) ، يتكون محتواها من شيء أو متاع (كنز ، أو خاتم) ، أو وضع أو حال (ابدال طفل بطفل آخر) . ويمكن تقسيم هذين النوعين من العناصر الدالة الى عناصر دالة جوهرية وعناصر دالة عرضية . تعتبر العناصر الجوهرية ، مثل الهروب والمطاردة . . الخ ، شروطاً ضرورية لرواية المغامرة عند كارل ماي ، وبدونها لا تتحقق حركة الرحلة . أما العناصر الدالة العرضية فهي لا تقدم سوى الدافع الخارجي العرضي للرحلة ، بل ويمكن نظرياً استبدالها بغيرها .

تنتمي معظم العناصر الدالة المادية الى «تركيبة الأسرار» في الرواية . فهي إما أشياء مخبأة يجب على البطل أن يجدها ، أو موضوع غامض يستوجب الايضاح ، أو لغز ينبغي حله .

يحتل موتيف الكنز مكانة هامة في كثير من مؤلفات ماي . وهو في الأغلب شيء نفيس لا يقدر بثمن ، يسعى وراءه الطيبون والأشرار ، بغية الاهتداء اليه وامتلاكه . وقد يكون لأحد الطيبين حقاً في الكنز ، فهو قد وعد به ، أو أهدى اليه ، أو ورثه ، أو له الحق في مكافأة العثور عليه . يتنامى لسمع أحد الأشرار نبأ الكنز فيسعى اليه . وبعد الوصول الى الهدف المنشود يفقد الجميع ـ طيبون وأشرار ـ الكنز الموعود ، وإن تمكنوا وتمكن معهم القارىء من إلقاء نظرة قصيرة طامعة عليه . يضيع الكنز لخطأ ارتكبوه ، أو بسبب ظاهرة طبيعية جاءت في موعدها ، وهي ان دلت على شيء فانما تدل على العناية الالهية . فتلك الخسارة المادية لها ثمارها على المستوى الاخلاقي ، كما أنها تدعم الخيال الأدبي . **فالذهب مهما عظمت منفعته ملعون وملعون في الأساطير منذ القدم .** كذلك فان مالك الكنز العظيم سوف يخرج من مجال التشويق الممتع وغير الواقعي للمغامرة الى احداث الحياة اليومية العادية ، وهو أمر لا مكان له في الرواية عند كارل ماي . يتبقى للبطل بعد ذلك في أغلب الأحوال جزء زهيد من الكنز ، فيحتفظ به بشكل رشيد ، ويعد بانفاقه في أغراض الخير .

تنتسب «لتركيبة الأسرار» عناصر دالة أخرى ، مثل موتيف العمى ، وموتيف الحزن ، وموتيف الجنون ، وموتيف التهريب ، وموتيف المنظمات السرية . وتنتظم جميعاً دون عناء أو مشقة تحت مظلة النمط الأساسي «لرواية المغامرة» بما فيها من هروب ومطاردة ، وأسر وفك للأسر . . . الخ .

اختزال الشخصية الى صفات

تهتم رواية المغامرة ، كما أشرنا من قبل ، بظاهر الأشياء وسطوحها ، بالوقائع والمواقف المليئة بالأحداث . لا يدخل تطور الشخصية الانسانية في اختصاصها ، ولا تحفل بالعمليات الذهنية أو الانفعالات النفسية الدقيقة أو الدوافع الدفينة التي تحرك النفس البشرية .

هكذا يتناول كاتب «رواية المغامرة» ، خاصة كارل ماي ، شخوص رواياته من خارجها . أما ماهية تلك الشخوص وما تفعله فلا يبدو منه غير المظاهر والصفات الخارجية . ليس هناك عرض وتحليل للشخصية ، ولكن بيان لها من خلال مسار الأحداث ، ومن تعابير الوجه والملابس والأدوات التي تستخدمها . أو فلنقل باختصار : تكاد معظم شخوص روايات كارل ماي أن تفقد فرديتها في صفاتها المادية مثل الرداء والسلاح والجواد ، وتكاد تفقد كيانها فيما يداهمها من الخارج ، أي في المغامرة ، بل هي تستمد جوهرها من احتكاكها العنيف بالعالم من حولها . واذا ما استثنينا «الأنا ـ البطل» ، والى حد ما صديقه «ڤينيتو» ، يمكننا أن نقول عن كل الشخوص الأخرى في روايات ماي : إن وجودها وتكوينها مستمدان من الخارج كما أن ماهيتها وصفية فحسب . يدفع كارل ماي بكل شخص جديد يظهر في احدى رواياته ، منذ الوهلة الأولى ، الى موقف حافل بالأحداث عليه أن يتعامل معه . أو هو يقدم هذا الشخص من خلال وصف رائع لمظهره ، ثم يترك لمجرى الأحداث أو للمصير الذي يتعرض له الفرد في الرواية ليتكفل بعرض جزء آخر من الشخصية ، أو بعرض جزء من ذلك الجانب الذي يثير اهتمام القارىء بها . ليس في كل ذلك بالطبع توضيح للطبيعة الداخلية المميزة لهذا الفرد ، ولكن لما وقع ويقع له في الخارج .

لم يكتب كارل ماي ، كما إدعى على كبر ، روايات اخلاقية على الرغم مما تحفل به من مغامرات ، ولكنه كتب ، على العكس من ذلك ، «روايات مغامرات» رغم برنامجه الاخلاقي . لقد أفادت الأيديولوجية بناء الراوية بصفتها وظيفة تقنية أكثر منها كرسالة يريد توصيلها للقارىء . كما أخضع توالي الأحداث الهدف الاخلاقي المقصود لمجراه ، دون أن يمحيه تماماً . كان قانون أصل الأنواع السرمدي لروايات المغامرة ـ وكذلك الخيال الفني الواسع للمؤلف ـ أقوى بكثير من دعواته الدينية المسيحية البرجوازية . ما بدا له كاطار فحسب يحمل أفكاره كان هو الموضوع ذاته . ولعل هذه هي فضيلته الأخيرة .





ألفريـــد فرج

السيرة المجهولة للسندبـــاد البحـــري

قضى الفريد فرج اثني عشر شهراً بمدينة برلين الغربية ضيفاً على «برنامج الفنانين»، وهو برنامج يستضيف سنوياً عدداً من الفنانين العالميين المتميزين في مجالات الفنون والآداب .

وخلال إقامته في برلين أعاد الفريد فرج صياغة قصة «السندباد البحري» بأسلوب جديد ومن وجهة مغايرة . وفي التالي ننشر المسودة الأصلية لهذا العمل الفني الشيق . ويعنونها صاحبها «السيرة المجهولة للسندباد البحري» .

أنا الملاح المغترب «عبد الله بن عثمان» الشهير بالسندباد البحري . رويت لكم من قبل سيرة حياتي وحكاية اغترابي في بحار الدنيا السبعة واغترابي في بلادي وفي عقر داري . صادفت في أيامي الغرائب والعجائب ، وسافرت في البحار المجهولة . ولكني كنت أعجب أيضاً من نفسي ومن الناس ، ومما تنطوي عليه النفوس من نوازع الرحمة وبواعث البغض والأثرة . تاجرت باللؤلؤ والجواهر الثمينة ، فما اكتسبت في حياتي أثمن من معرفتي بنفسي وبالناس . ركبت الأهوال والأخطار ، وتعرضت للرخ والغول ، والحيتان ، والمتوحشين ، فما عانيت أكثر إيلاماً وأفظع هولاً من ظلم الناس . هكذا قصصت عليكم سيرتي ، ولكني ما صدقت كل الصدق ، وما رويت لكم غير ما تعرفون ، وما تناقله الناس عن رحلاتي من أخبار ، وما أضافوه الى قصتي من أخيلة وأهواء ، وهذا هو حالهم على الدوام .

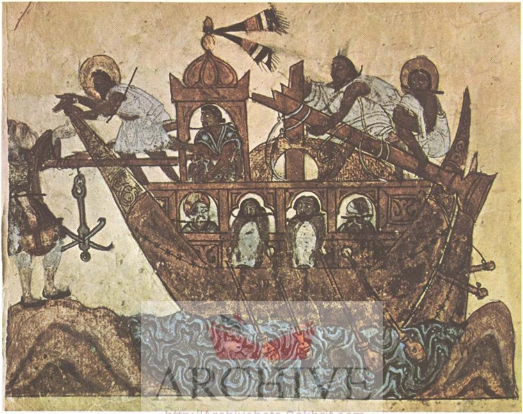
لم أخرج من بغداد ، ولم أطف بحار الدنيا من أجل الغرائب والعجائب ، وإنما من أجل العلم والخبرة والربح . فماذا كنت أكون لو أني ظللت قعيد الدار ، واستكنت الى ما ورثت من مال ومتاع ، وعلم في بطون الكتب ؟

ماذا كنت أكون لو أني استنعمت الحياة دون مصاعب أو مخاطر ، ودون خيال ؟ ماذا كنت أكون لو أني ما خاطرت ، وما عرضت نفسي للهلاك ؟ ليس ظلم الناس هو الذي أخرجني من عقر داري ، وليس الجحود أو غدر الناس هو سر رحلاتي ، وإنما لأني أردت أن أعرف نفسي ، لهذا خرجت وأبحرت . أردت أن أكون ، فقلت لكي تكون ، عليك أن تخاطر بألا تكون ، عليك ألا تعلق بالحياة لعلك تعيش الحياة . ومالي أشكو الناس ، وماذا كنت أكون دون الناس ؟ ما اسمي ورسمي دون الناس ، ودون المغاير والمخالف ، والمعارض . . .

هل أنا أنا ، ومن تكون هذه الأنا ؟ لهذا أبحرت وطفت في أرض الله وبلاد الناس ، لهذا غامرت وهمت على وجهي وضربت في كل اتجاه ، فأخطأت وأصبت ، وفعلت ما فعلت .

إن يدم الحال على ما كان ، إن تمضي الأمور كما مضت ، فحياة الانس ، وبل حياة الجن ، هباء .

نعم ، في كل مرة واجهت الهلاك في البحر ، أقسمت إن نجاني الله وأعادني سالماً الى بلادي ، ألا أعاود ركوب البحر مختاراً ما حييت . ولكني ما أن عدت الى داري وأهلي حتى عانيت الملل والسأم ، وعاودني الحنين الى الخروج ، وقلت مع القائل :
إن يدم للناس سلطان القدر فعليهم بل على الكون العفاء .
هذا قدرك يا عبد الله ، فلترحل ، وإن أصابك الحنين في منتصف الطريق وإن عرفت الندم واختلط عليك الأمر ، وإن ألمت بك من



من رسومات مقامات الحريري . أبو زيد السروجي يدعو أحد الركاب الى الصعود . تعود هذه النسخة الى عام ١٢٣٧ .



بحارة وتجار في طريقهم الى الهند قبل إبحارهم من احدى جزر مضيق هرمز . يعود هذا الرسم التوضيحي الى عام ١٣٧٥ .

حين الى حين رغبة طاغية الى الدعة ، والى الأمان والسكينة ، الى الصفاء ، وشفاء النفس ، والامتناع عن دنيا الناس .

الارث والمال وما يحكي عن غي الأبنـــاء

لم أكن قد تجاوزت السابعة عشرة من عمري ، حين مات أبي ، وخلف لي مالاً وضياعاً وعقاراً . فلما وضعت يدي على الثروة ، عاشرت الخلان ، والصحاب ، وتجملت بالجواهر ، والثياب ، وعشت بقصري مطمئناً في حارة الكرخ في بغداد حياة اللهو والبذخ ، وأضأت ليلي بالمسرات وأغرقت أيامي في الملذات ، وحسبت الدنيا تدوم على حال ، ويدوم لي ما خلفه لي أبي . يكفيني ما تدره الأموال من أموال والضياع من ريع وخيرات . ولكن الدنيا كذبت فهمي ، وسفهت عقلي ، وحطمت ما عشت فيه من أوهام .

أفلست دون أن أدري . . . ووقع عليّ النبأ وقع الصاعقة ، ولم أفهم كيف انهارت الضياع وتحول التبر الى تراب .

. . . وزاد من مواجعي أن رفاقي وأصدقائي وندمائي ، تسابقوا الى شراء متاعي الذي طرحه الدائنون في المزاد . اضطرت لبيع جاريتي التي أحببتها «حياة» ، ثم سرقت بقية نقودي في ساحة المسجد ، فدفعني اليأس الى اتهام الناس بغير برهان ، فقالوا : هذا ملتاث ، وعاقبوني أوجع عقاب .

في شارع من شوارع بغداد قابلني شيخ جليل . حدق في عيني ، ثم بادرني السؤال :

ـ هل بقي عندك شيء ؟

قلت : لا شيء

ـ الضياع والدكاكين ؟

ـ ذهب كل شيء : الجواهر والمال والتجارة

ـ لا تقنط . كان مال أبيك ، وراح بعد أبيك . لم تخسر شيئاً تملكه بعد . اعلم يا ولـــدي أنك لو كسبته مالاً بيدك ، فلن يضيع منك بهذه السهولة أبداً ، ستحرص عليه ، وستجد ما تتمناه إن شاء الله . . . لم تبلغ العشرين من عمرك بعد . . . لا تتلفت وراءك وانظر الى الأمام . بدل مكاناً بمكان ، وحياة بحياة ، ارحل عن بغداد ، واتجه الى البصرة أو الى الشام أو الى مسقط ، وابدأ هناك .

ـ نعم يا عمي

ـ سأعطيك بعض المال

ـ اعنني ولا تخجلني

فتح الشيخ عينيه عجباً :

- خجول أنت ؟ لعن الله شيطانك ، اترك الخجل يا ولد واقتحم الحياة ! بجسارة ، وقوة وعزم . اقتحم الحياة ! لا تكن أبداً خجولاً ، أو ضعيفاً أو مرهف الشعور. اذا كنت تريد أن تذوق حلاوة الدنيا إقتحم الناس ، واقتحم الحياة !. . . أنظر الى الدنيا في عينيها .

اقتحـــم النـاس والحيـــاة

رحلت من بغداد الى البصرة بهدف التجارة ، والبيع والشراء . ولما طالت اقامتي بالبصرة سألني صاحب الحان الذي نزلت فيه :

- ماذا تبغي هنا ؟ كنت أظنك ستركب البحر .
- أركب البحر !

رددت قوله كرجع الصدى ، وكأني لأول مرة في حياتي أسمع عن ركوب البحر . فقال :

- التاجر الذي سيشتري منك تجارتك . . . ربما ركب البحر ، وباعها بأضعاف ما اشتراها منك .
- بلى . . . ولكن البحر
- ربح وفرجة ، وتجربة ثمينة .
- شيء لم يخطر ببالي من قبل .

في العصر قمت أتمشى في المرفأ ، فهالني ما به من سفن عملاقة ، وحركة دائبة . . وهرولة التجار والحمالين ، والباحثين عن الرزق .

أخذتني روعة المشهد ، كأنه عرس مقام ، وتفرقت في خواطري تفاصيله . فاستخفتني وأطربتني وحملتني على جناحها من النشوة ، وهكذا ركبت البحر . ها أنا أطوي صفحة شقائي واغترابي بين أهلي وقومي ، وأبحر في لجة المجهول . ورائي القلق ، ولا أعرف ما أمامي ، فهل يكون تدبيري قاتلي .

خرجت السفينة من «شط العرب» الى عرض البحر ، فاتسعت دائرة الأفق ، ولم أعد أرى أمامي أو ورائي ، عن يميني أو يساري غير الامتداد الأزرق يترجرج الى مدى النظر ، وفوقي الشراع الكبير ، وفوقه الشراع الصغير ، كـكفين ممتلئين بالريح .

على أني بدأت أترنح من اهتزاز العمارة الكبيرة ، وسرعان ما أصابني الدوار ، وأحسست بالغثيان ، وتصبب جسمي بالعرق ، وتعثرت خطواتي ، وتلوثت ملابسي بما في جوفي . فلمت نفسي على ما أتيت ودبرت ، وبكيت ، ولكني أحسست بيد تربت على كتفي وتقول :

- لا بأس عليك ، البداية صعبة ، لا تبك ، فالبحر ليس مركب اليأس ، وإنما طريق الأمل ، وستقع في غرامه بعد حين .

ولكن ما أن اعتدت اضطراب الموج واهتزاز الركب ، وبدأت استجمع قواي ، وآنس الى رفاقي ، حتى وجدت نفسي في لجة الموج . سقطت في البحر بعد أن اعترض طريق السفينة حوت ضخم ، وكادت دوامات الموج التي أحدثها أن تبتلع السفينة ، على أني نجوت كما هو مدون في الكتب ، وكما يروي الرواة ، وبطبيعة الأشياء .

والحقيقة أني نجوت لأني ، على الرغم مما أصابني من هلع ورعب ، لم أترك نفسي للهلع والرهب . لم أفعل فعل الأحمق الذي يشرب كأس الموت لشدة خوفه من الموت . فكرت ودبرت ، رأيت برميلاً يتضاربه الموج ، ولكن ما أن يغطيه الموج حتى يعلو من جديد ، فبرق في خاطري أن هذه هي سفينتي ، فأخذت أضرب في الماء بساعدين قويتين حتى لحقت بالبرميل ، واحتضنته ، وأخذت أدور معه كما يدور ، وبعد برهة حللت عمامتي من فوق رأسي وكففتها حولي وحول البرميل ، وعقدت طرفيها عقدة مزدوجة ، ثم هدأت واسترخيت .

كم مضى بعد ذلك من زمن ؟ أيام . . . ليال . . . لا أعرف . فحين استيقظت وجدت سفينتي الجوفاء قد ارتطمت بصخر في مياه ضحلة . فحللت وثاقي ، وجريت الى الشاطىء ، فارتميت على رمله وحشائشه ، وخيل لي أني أصيح : «نجوت ! نجاك الله يا عبد الله . لم يغرقني البحر ، وإنما وهبني جزيرة بأكملها» .

فردوس القرود

استغرقت في نشوة غريبة بين اليقظة والنوم . رأيت قمم الأشجار وقد تشابكت وتعانقت ، وهي محملة ، بل مثقلة بالثمار ، ومن خلال الأغصان تتساقط أشعة ذهبية دافئة .

مددت يدي فوقعت على ثمرة جوز هند ، فشججتها وأكلت حتى شبعت ، وشربت من مائها حتى رويت . . . ونظرت حولي فرأيت جمعاً من القرود ترقبني في دهشة وكأنني مخلوق غريب ، وأبصرتها تتهامس وتبتسم ، فأبتسم ، وتضحك ، فأضحك . وسرعان ما أصابها الطرب ، فأخذت تتناول ثمار جوز الهند وتشجها وتقدمها لي أو تتقاذفها في مرح . . ومشيت أتفقد المكان ، فتبعتني القرود ، تؤنس وحدتي .

رأيت بهاء تلك الجزيرة وثراءها الأخضر الباذخ ، وملأني السرور بأشجارها الفارهة المتوازنة ، وغصونها الملتفة ، وألوانها المتفجرة ، وأطيارها الشادية ، وسمائها الساطعة ، وبحرها الهادىء الملتف حولها ، وينابيعها العذبة النابعة من الصخر .

قلت : هذه صورة من الجنة التي وعد الله بها المؤمنين . فهل أذن الله أن أقضي بقية حياتي في هذا النعيم عوضاً عما لقيته من شقاء وعناء في بلادي ؟ ركعت على ركبتي شكراً لله الذي وهبني دون شريك ، هذه الجنة الصغيرة الممتدة .

وقلت : إن كان الله قد خصني بهذا النعيم فعلي أن أصنع كل ما أستطيع لتيسير مقامي به .

أول ما فكرت في صنعه بيت يقيني المطر والحر والبرد . . ساعدتني القردة وحملت معي الأغصان وفروع الأشجار . . وبعد حين قام الكوخ . . . وعند الغروب أوقدت ناراً وتدفئت بها ، وأحاطت بي القرود حذرة بعد أن أخذها الهلع أولاً ، وهي تنظر اليّ في عجب . فقلت لها :

– مرحباً بكم في داري يا أصدقائي وندمائي وأضيافي . هل تحبون أن أروي لكم قصة أم أغنّي لكم أغنية ؟ .

فاجابوني بصيحات التلطف والموافقة .

لم أعد أمشي أو أقعد إلا في هالة من رفاقي وأصحابي القرود،أو أشرع في عمل إلا رافقوني وساعدوني بمحاكاة ما أفعل .

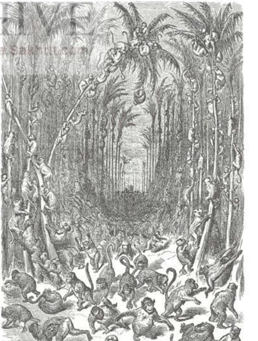
بل لقد لاحظت القرود عاداتي ، فكانوا يسبقونني بفطنتهم الى الموضع الذي أقصده . عرفوا ما أستطيب من الثمار ، وما أحب فكانوا ينتشرون في الغابة ويتنقلون مسافات فوق فروع الأشجار ليأتوني بما أحب ، فأضحك ، ويضحكون ، أداعبهم ويداعبونني .

انتظمت جلساتنا آخر النهار ، أمام كوخي . أغني لهل فيتمايلون ، مثلما أتمايل ، ويهمهمون استحساناً ومصاحبة ، ويتصايحون إن رفعت عقيرتي بلحن قوي . بل صرت أحكي لهم القصص ، فيصغون ، ثم يهمهمون ، ويتبعون اشارتي بالسكون أو الهرج .

عجبت أن أعيش في هذه البقعة النائية عن بلادي ، وعن ديار أهلي وعشيرتي ، مع كل هذا المجتمع الحاشد ممن يوافقونني ولا يخالفونني .

وأعجب منه أن أرى بعيني رأسي كل ما أفعله يتردد ، ويتكرر ، وتحاكيه القرود . . . هذه مرايا في كل موقع أنظر فيه ، تعكس صورة نفسي وتردد ما أريد ، وتحاكي ما أفعل ، وتكرره على مدى النظر بلا نهاية ، وبغير حساب . . . فحرت في أمري ونفسي ، وعاودني القلق اللعين : فاذا كانت هذه القرود تعكس صورة نفسي ، ألا أكون أنا أيضاً صورة لها ومرآة لها . . . ولكني عدت بهدئت من روعي ، وقهرت هذا الخاطر الغريب .

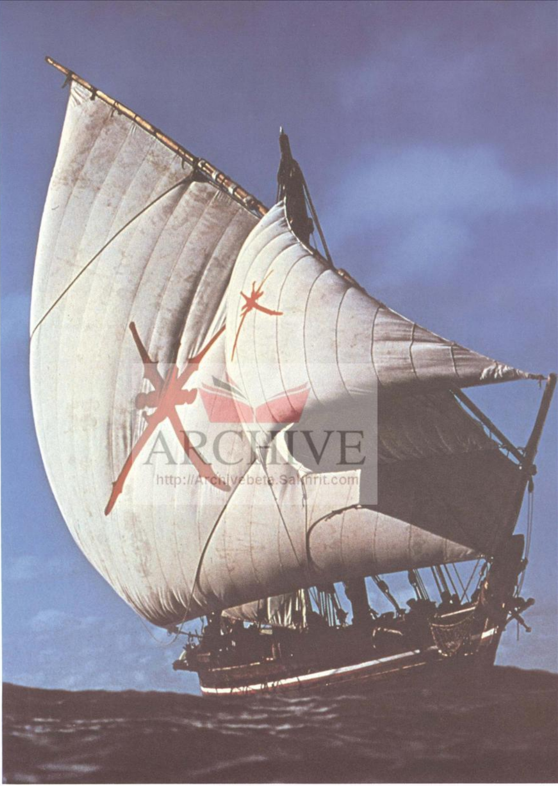
هذا الوفاق والتأييد بلا حدود . أليس شيئاً رائعاً أنعم به ؟ كانت



في فردوس القرود



الرخ



السفينة «صحار» التي بنيت بسلطنة عمان على نسق السفن العربية القديمة المسماة «**الجلاب**» (مفرد جلبة) وسميت باسم هذا الميناء العماني القديم. وهي من السفن التي كانت تسير في المحيط الهندي والبحر الأحمر.

لا يدخل في بناء هذه السفن مسمار، وإنما توصل ألواحها وتثبت بواسطة أمراس من القنبار وهو قشر جوز النارجيل.

المحاكاة والموافقة وتكرار أفعالي ، كانت ترج في نفسي مسرة ما بعدها مسرة ، فيغلبني الضحك ، ويستحوذ عليّ مرح تتفجر ينابيعه من حيث لا أعلم . . .

إلا أن النفس لم تبرأ من القلق ، فبعدما اطمأن لي المقام بالجزيرة ، وصنعت أدواتي ، وغنيت كل ما أحفظه من أغان ، ورويت كل ما تعيه الذاكرة من قصص ، وأكلت ما لذ وطاب . . . ولاعبت قرودي ، عاودتني ذكرياتي في نوبات مفاجئة بلا أسباب أو مقدمات . كنت أعجب أول الأمر كيف يعاودني الشعور الجارف بالضيق ، أو الغضب ، أو الحنق ، أو الحسرة ، أو الخيبة ، لأشياء ماتت في حياتي ، وأتذكرها على رغمي فتنفعل بها نفسي بلا ضرورة . . .

ولم أستطع كبح جماح نفسي ، وكأنني ملتاث ، لا أعرب ما بي . . . كنت أرى أتباعي فيثيرون في مشاعر هي مزيج من الحب الجارف والنفور الشديد . ويوما ما راودتني الشكوك في حقيقة أمري : هل هذه القرود تقلدني ، أم اني الذي أقلدها ، وهل هي مرايا لي أو اني مرآة لها .

ويوما ما صحوت من غفوتي ، فأبصرت في عرض البحر سفينة ، فقفزت كالمجنون ، وأخذت أصيح وألوح بذراعي : «يا أهل الله ! النجدة ! النجدة ! انقذوني من القرود !» واتباعي القرود بدورهم يتقاذفون ويصيحون بمثل ما أصيح . . . فعرفت أن جحيم الناس أفضل من جنة القرود ، وأن الموت كل الموت في الوفاق الخاوي الأبكم ، وأحسست منذ تلك اللحظة بوحدة وعزلة قاسية ، وغمرني خاطر لعين بأني قد ضيعت أيامي في فردوس القرود . فحزمت أمري على أن أفر من هذه الجزيرة ، أن أفر من وحدتي ، ومن وحشتي ، ومن جحيم تكرار أيامي ، وأن أسعى الى بلاد الناس . وإن كان في ذلك هلاكي !

في الصباح لبست ملابسي ، وودعت كوخي وودعت القرود في أسى ، بكيت فبكت . فلم أتمهل ، وإنما هرولت خوفاً من نفسي ، فالانسان كما يقول المثل «عبد العادة» ، وقصدت الطرف القصي من الجزيرة لعلي أجد مخرجاً .

على جناح الرخ عبر «وادي الماس»

يقال إن الرخ طائر أسطوري عملاق ، وأنه من صنع الخيال أو من باب «ألف ليلة وليلة» . ولكن هذه من ضلالات أصحاب العقول ، ولهم فيما يروجون مآرب وأغراض . وها هي الأقمار وسفن الفضاء تكذب دعواهم وتسفه عقولهم .

وأقرّ هنا لوجه الحق والتاريخ اني ركبت الرخ من جزيرة القرود الى وادي الماس والأفاعي . لا أقول أن ركوب الرخ مثل ركوب الطائرة أو القطار . . . وأين الطائرة والقطار من الرخ !

فلأقص عليكم كيف نجوت من فردوس القرود لأقع في وادي الماس والأفاعي الرهيب . وأظنكم تعلمون أنه حيث يوجد الماس توجد الأفاعي القاتلة . . . ولكن هذا الحديث لم يأت أوانه .

سرت حتى طرف جزيرة القرود ، فرأيت قبة بيضاء ، ملساء ، عملاقة ، وسط الحشائش ، كلما اقتربت منها ازدادت ضخامة في عيني ، حتى خلت أن قطرها ميل أو بعض ميل ، فاجتهدت في السير اليها . . .

وفجأة أظلمت السماء ، وعصفت الريح ، وصكت أذني صرخة رمتني على الأرض ، بينما فرت القرود التي كانت تتبعني بين الأشجار وهي تصيح .

نظرت الى السماء ، فما راعني إلا رخ هائل يصفق بجناحيه ، وقد حجب نور الشمس ، وهو يهبط متهاوياً كأنه سفينة فضاء خرافية ليستقر فوق القبة البيضاء ، ففطنت الى أنها بيضته وأنه قد آب الى عشه آخر النهار . ضم الطائر العملاق جناحيه وتراخى وهدأ .

اندفعت نحو الرخ هرباً من فردوس القرود ، وارتقيت اصبع الرخ ، وتدثرت بشعره وعقدت رباطي وانتظرت أن يقلع بي الى بلاد الناس .

غفوت بعض الوقت وفجأة استيقظت ، فاذا أنا في الجو ، وصرخة الرخ تشق أجواء الفضاء ، والريح تكاد تخلعني من موضعي . من حولي سماء فوقها سماء ، ومن تحتي البحر يتسع اتساعاً كلما شق الريح الفضاء . ارتفعنا فوق جبل شاهق ، ثم انحدرنا في واد سحيق ، قطعنا المساحات والبحار والفيافي في سرعة الريح . اجتزنا المجاهيل ، وصرعنا الزمن . وسرت في نفسي مشاعر غريبة لم تخالجني من قبل . غمرني سرور عميق ، وانتفضت من فرط النشوة ، وبدأت أقهقه كما يقهقه الأطفال ، وقلت : هكذا تكون الحياة ! في مواجهة المخاطر ومصارعة الريح ومسابقة الزمن . . . من كان يظن بك هذا يا عبد الله ؟ عرفت في لحظات من المباهج ما يحتاج الى قرون . . . ولكن أيقظني من هذه المشاعر منظر رهيب . رأيت الأرض تنطلق نحوي بسرعة خاطفة كأني أسقط من حالق ، فأدركت أن الرخ يتهيأ للهبوط . . .

تعاكست البروق فأعمتني عن الرؤية ، ولمحت بين ومضات البريق العجيب ، رأس أفعى كاشرة تقترب ، فقدرت أنها مقصد الرخ ، وخفت لقاءهما الدموي وأنا بينهما ، فتهيأت لفك رباطي ، والفوز بنفسي منهما معاً .

فليقتتلا ما شاء لهما الهوى ، ولكن ما ذنبي أنا ؟ لقد وقعت في المصيدة يا عبد الله . فز بنفسك ، فما أن دفع الرخ رأسه نحو عنق الأفعى ودفعت الأفعى أنيابها نحو رأس الرخ ، حتى حللت الرباط ورميت بنفسي ، فارتطمت بأحجار أوجعتني ، ولكني نجوت

وانقلبت لأرى الأفعى العملاقة في منقار الرخ تتلوى بعنف ، وهو صاعد بها في أجواء الفضاء .

تحسست الحجر من حولي ، فاذا ببرقه يخطف بصري ، فدق قلبي بعنف وهتفت :

ـ ماس . . . وادي الماس !

ولكن دهشتي وسروري بهذا الكنز العجيب لم تطل ، فحيث الماس ، تسكن الأفاعي كما تعلمون ، وكما تقول الحواديت ، وكما هو الحال في دنيا البشر .

تلفت حولي . . . لا أسمع غير خشخشات ، وفحيح رهيب ، ولا أرى شيئاً يتحرك . جمدت جمود الحجر ، فالأفاعي لا تهاجم الا من يتحرك . وحبست أنفاسي في ذلك المكان أترقب تلك الوحوش الضارية ، العملاقة التي تتحرك في كسل مفزع . برق «الماس» الخاطف حولي . أنا المفلس الضائع ، رماني قدري الساخر الطائش فوق هذه الثروة الطائلة ، في ذلك الوادي المهلك ليتخاطفني الهلع والعجب من نفسي ومن العالم .

ياعبد الله ، الناس تسعى سعي المستميت الى الثروة ، وتتهالك على المال . . . ويقولون : أفوز بالثراء أو أهلك دونه ، واللهم أغنني قبل أن أموت . وها أنت ترقد فوق الثروة وتموت من الرعب .

ومع ذلك فقد نجوت كما تعلمون ، وكما هو معروف ومفهوم . فبعد أن ركبت الرخ ركبت أيضاً النسر ، وفررت من هذا الوادي السحيق . فبينما أنا في حيرتي رأيت نسراً عجيباً يحوم في المكان وينقض مرة تلو الأخرى الى أسفل . أمر عجب . أيريد انقاذي ؟ ولكن النسور ـ على خلاف الأفاعي ـ لا تنهش الأحياء . نظرت حولي فأبصرت جثة انسان على مقربة مني . فبرق خاطر في ذهني : ألا يحيا الأحياء على حساب الموتى ! زحفت بحذر ، واختبأت خلف الميت ، وربطت به وثاقي ، بعد أن ملأت جيوبي وسراويلي بالماس . فلما استكنت ، انقض النسر فحمل الميت وحملني معه ، وحط بي فوق صخرة قريبة . فهرولت ناجياً بنفسي ، فلما عدت الى عالم الناس ، قالوا : هذا هو الشيطان بعينه . فتحدث اليهم بلسان عربي مبين ، فأصابهم العجب وأحضروني الى ملكهم .

«الملح» و«الغريب»

أردت أن أغوي الملك بما أحمل من ماس ، كي يطلق سراحي ويبقى لي حياتي ، ولكنه قرر أن يقدمني قرباناً للالـــه . فالأرض عطشى ، والبلاد ظامئة . و«ملكة الملح» تلتهم الزرع والرجال ، وتطلب يوماً بعد يوم المزيد ، ولن تهدأ حتى يقدم اليها دماء هذا الانسان الشؤوم الغريب . قلت لهم : «إنما سبب الظمأ هو سوء التدبير» ، فوضعوا حبلاً حول عنقي ، وجرجروني الى صحن المعبد ، وتقدم الكاهن الكبير من الملك الجليل وخاطبه مشيراً اليّ قائلاً : «يا ملك الزمان ، وسيد العصر والأوان . هذا الغريب هو بيت الداء . إن كان زائر خير ، فستهطل الأمطار ، وإلا فانثر دمه كي تنقذ شعبك من الهلاك . . .» . فدوت القاعة وصاحت صياحاً كاد ينزع قلبي من جسمي . . . ورأيت السياف مقبلاً في لهفة وقد امتشق سيفه . . . فقلت : ضعت يا عبد الله . . . ولكن الصياح انقطع فجأة ، ففتحت عيني فوجدتهم مبهوتين كأن على رؤوسهم الطير ، رأيتهم يتطلعون الى سقف القاعة . فتطلعت مثلهم فلم أر شيئاً ، ولكني سمعت قصفة رعد مدوية ، من خلال انهمار المطر كالسيل . .

وهكذا نجوت من عبث الانسان بفعل الأقدار . لم يقتلني الملك ، وإنما أكرمني وأهداني ثروة فوق ثروتي التي التقطتها في وادي الماس ، وولاني الميناء وأمر البضائع ، الوارد منها والصادر ، وما عليها من مكوس وأتاوات . ولكني اشتقت الى أهلي . لم يهدأ بالي بين هؤلاء القوم وازدادت غربتي بينهم ، فالنفس لا تطمئن ولا تأنس الى هذه المتناقضات والأضداد ، ولكن أين المهرب من المتناقضات وغرائب عادات الانسان ؟

أيا كان الأمر ، فقد عدت الى البصرة مع أول مركب عربية وصلت الى الميناء ، ومن البصرة رحلت الى بغداد ومعي ثروة طائلة ، فاشتريت بيتاً جديداً وفرشته بغالي الأثاث والرياش ، واقتنيت الجواري الحسان ، وأكلت وشربت ، وعدت الى سيرتي السابقة .

ولكن ما كان قد كان ، لم تعد لي أيامي الخوالي . غيرتني الرحلة ، وازدادت غربتي بين أهلي ومعارفي ، فقلت فلترحل من جديد لترى ما لم تره . فلتجرب من جديد ! وحرت في أمري ، فهل قضي على الانسان ألا يستقر أو يستكين .

إنني بين قومي ، وفي بلادي ، وعندي من المال ما يكفل لي طيب الحياة ومباهج الدنيا .

قابلت شيخي الطيب الذي استوقفني في الطريق أيام محنتي الأولى ، فاستوقفته ، وقلت له :

ـ عدت أحسن مما كنت . . . ولكن لم تعد لي بهجتي .

قال الشيخ : أو تتذمر

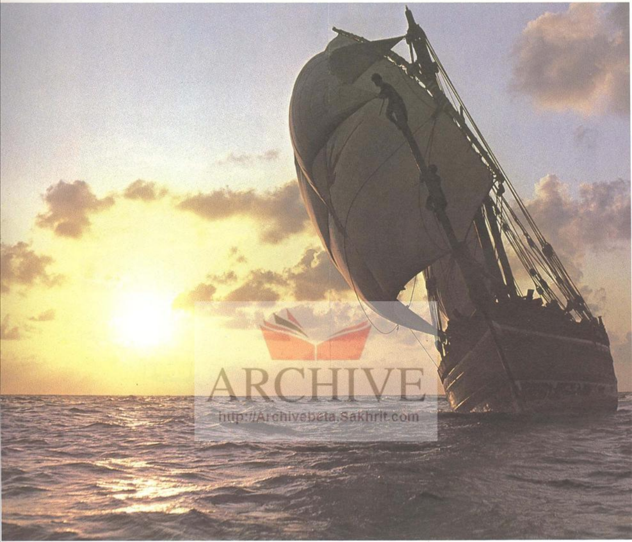
قلت : أعجب أني اشتقت للبحر ، وأينما نظرت يا عمي لا أرى غير صورة البحر ، وصخب البحر ، وهدوء البحر !

قال : لا تبغض الناس يا ولدي ، لتقع في غرام البحر ، لا تبغض ما تعلم لتحب ما لا تعلم .

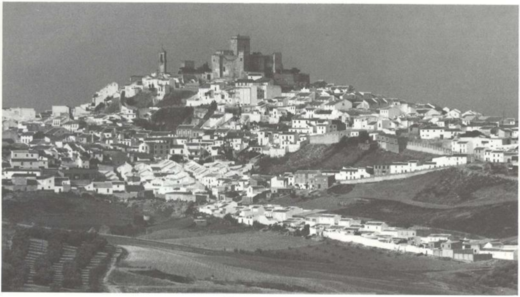
قلت له : ومن ذا الذي يملك هوى قلبه ؟

قال لي : على المرء ألا يطيع بالضرورة هوى قلبه .

وكان ما لا بد منه ، فتوجهت الى البصرة ، واكتريت سفينة ضخمة ، وحملتها بالبضائع ، واستقبلت البحر من جديد .



السفينة «صحار» التي قطع بواسطتها الرحالة الايرلندي سيفرين ٦٠٠٠ ميل ، من مسقط حتى كانتون بالصين ، وقد استغرق تصميم الرحلة وتنفيذها نحو خمسة أعوام .



منظر من الأندلس .

خوان برنيت

الحضارة العربية الاسبانية في الشرق والغرب

عرض : خالد دوران

يقع الجزء الأكبر من أراضي الأندلس التاريخية داخل حدود المقاطعة الاسبانية اندلوثيا وتتمتع مقاطعة «أندلوثيا» ، مثلها مثل العديد من المقاطعات الاسبانية بقدر واسع من الحكم الذاتي في نطاق الدولة الاسبانية . ومنذ أن مُنحت المقاطعة الحكم الذاتي وعلم خلافة قرطبة يرفرف في جميع أنحاء المقاطعة بلونيه الأبيض والأخضر جنباً الى جنب مع العلم الاسباني . ويرفع نشيد من الأناشيد الوطنية الأندلسية شعار عودة الأندلسيين الى أصلهم العربي الأندلسي بعد عصور طويلة من الغربة والخضوع لمؤثرات خارجية دخيلة . وتعالج سلسلة من المؤلفات قضية اضطهاد القشتاليين للأندلسيين ، ومنذ فترة وجيزة يُصدر أنصار الاتجاه القومي الأندلسي كتباً مدرسية جديدة تقلب التاريخ الاسباني الرسمي رأساً على عقب ، فالتاريخ الرسمي ينظر الى «امبراطورية القوط الغربيين» و«امبراطورية هابسبورج» باعتبارهما العصر الذهبي في تاريخ الأندلس ، في حين يتهم الأندلسيون اليوم القوط الغربيين بالعنصرية الجرمانية ، ويصفون القشتاليين بأنهم مستعمرون . هكذا يتحول العصر الاسلامي الذي دام ٨٠٠ عام من عصر استعمار دخيل الى عصر الأندلس الذهبي .

تغيرت كذلك النظرة الى الملك فرديناند والملكة إيزابيلا . لم يعودا محرري الغرب المسيحي وموحدي الرايخ الاسباني . هما الآن متهمان بالامبريالية .

تحول تيار «الأندلوثيسمو» (أي الشعور القومي الأندلسي) الى أيديولوجية حزب يشكل ثقلاً سياسياً ، على الرغم من الانشقاقات العديدة في صفوفه . على أن الأهم هو أن الحزب الاشتراكي الأندلسي قد تمكّن من الحصول على مزايا تدعم تيار «الأندلوثيسمو» هذا من جميع الأحزاب السياسية المتواجدة في الساحة .

لا يمثل تيار «الأندلوثيسمو» تياراً دينياً ، وانما يشكل حركة ثقافية محضة . فالأندلسي المعاصر لا يهتم كثيراً بموجة الرومانسية الاسلامية التي تجذب بعض الشباب من شمال أوربا وأمريكا الى غرناطة وغيرها من مدن الأندلس . ما يثير حماس الأندلسي المعاصر هو التراث الفكري المتحرر في قرطبة العربية . ونلاحظ اهتمام الحزب الاشتراكي الأندلسي بتوطيد علاقاته بالدول العربية ، وفي المقدمة بحزب البعث العراقي ، وإن كان ينظر الى حضارة الأندلس العربية على أنها حضارة مستقلة قائمة بذاتها .

ومن جانب آخر يعني المغرب العربي حالياً بالمحافظة على التراث الأندلسي ، فاذاعة الرباط تخصص يومياً ساعة لبرنامج الموسيقى الأندلسية ، على الرغم من أن الكثيرين من أهل المغرب الجنوبي يعتبرون هذه الموسيقى هي نتاج متميز لحضارة مختلطة أفرزت طريقة حياة متميزة في الملبس وفن الطهي ، وفن المعمار ، وطريقة الكلام . وترمز أسماء مثل «مولين» و«طوريس» في شمال افريقيا الى أن أصحابها من أصل أندلسي . ويشكل

هؤلاء طرازاً بعينه من الناس ، كثيراً ما يثير ارتياب الآخرين . فعلى سبيل المثال يصف سكان المغرب الجنوبي عائلات بن نيس أو بن سودة من فاس بالتعالي والمهارة في التجارة . . . ويعيبون عليهم بياض البشرة ، وزرقة الأعين وشحوب اللون .

وتواجهنا ظاهرة مماثلة في الأندلس ، فالأسبان يعتبرون الأندلسي القح غجرياً أسود العينين ، كثير المرح ، وينسبونه نمط الفنان الذي لا فائدة ترجى منه .

منذ قرون وسحر الحضارة الأندلسية يجذب الغرباء اليها . ولقد ساهم الأندلسيون في الأندلس وفي المغرب في المحافظة على هذا الاشعاء المنبثق من الحضارة العربية الاسبانية محيطين إياها بهالة من الغموض والقدسية .

أصبح الجامع ـ الكاتدرائي الشهير في قرطبة ـ مركزاً هاماً للتلاقي لمواصلة الحوار الاسلامي ـ المسيحي ، وتتنافس كل من قرطبة وغرناطة حالياً كي تصبح مقراً للجامعة العربية .

لا يسعنا غير الترحيب بظهور كتاب «خوان برنيت» في مواجهة هذا الاهتمام المتزايد بكل ما هو أندلسي . فهو عمل شامل وجاد موضوعه الحضارة العربية الاسلامية . ويتميز هذا الكتاب بأن المؤلف لا يعالج ـ كما هي العادة ـ «العصر العربي ـ الاسلامي في اسبانيا» كظاهرة منفصلة عن غيرها من الظواهر ، وإنما يبرز آثاره الثقافية على الغرب والشرق معاً ويحللها تحليلاً وافياً . وهذا من الأهمية بمكان حين نراجع دور الأندلس الحضاري . فمحي الدين بن عربي على سبيل المثال ـ أبرز رجال التصوف في الأندلس ـ هو «الشيخ الأكبر» في نظر متصوفة الهند والصين حتى الآن . فليس في الامكان دراسة ظاهرة «الثقافة العربية ـ الاسبانية» دون ادخال هذا البعد الحضاري في الاعتبار . ليس المضيق المائي ـ مضيق جبل طارق ـ هو الحد الفاصل بين حضارتين ، وإنما هو نهر يجري في منتصف حضارة واحدة . وإن كان تيار «الأندلوثيسمو» قد تخلص اليوم من نزعاته الانفصالية ، فليس لنا أن نغفل أن فكرة ضم جنوب اسبانيا الى شمال المغرب في نطاق دولة أندلسية موحدة قد برزت يوماً ما على الساحة .

وعلى سبيل المقارنة نشير الى «الحضارة الاسلامية الهندية» ، فهي تشكل حضارة قائمة بذاتها ، مثلها في ذلك مثل «الحضارة الاسبانية العربية» ، ومن الخطأ أن ندرس «الحضارة الاسلامية الهندية» ، وأن نقتصر على الهند أو على الباكستان كل على حدة .

يضع «خوان برنت» أساساً ثابتاً للحلم العربي ـ الأوربي عن الازدهار الحضاري الأندلسي بجوانبه المتعددة . ولا ينطلق المؤلف من منطلق أيديولوجي وإنما يقتضي بالنظرة العلمية الموضوعية ، بل هو يسرف في ذلك الى حد الجفاف . ولعل هذا رد فعل طبيعي وصحي ، فالمادة التي يعالجها كثيراً ما خضعت لتأملات رومانسية عديدة . ومن المتوقع أن يحظى الشكل العلمي للكتاب باعجاب أنصار القومية الأندلسية ، فهو مليء بالصيغ الرومانسية والأشكال البيانية ، فالقوميون الأندلسيون شديدو الحساسية تجاه الصورة الشائعة عن الانسان الأندلسي الحالم الذي لا يتعدى أفقه ـ كما يشاع عنه ـ حلبات صراع الثيران .

ويوضح «خوان برنيت» كيف تأصلت الحضارة العربية الاسبانية في أرض الأندلس ، ويفعل ذلك بمنهجه المعرفي والتاريخي ، دون شعارات أو ألفاظ دعائية ، ويرد بهذا على المؤرخين الذين يقيمون الاسلام الاسباني كنبت دخيل وغريب على حضارة شبه جزيرة ايبريا .

وفي الوقت الذي كان الغرب المسيحي ينسج الأساطير حول عجائب اسبانيا الاسلامية ، كان الحديث يدور في الأندلس حول «عجائب الهند والسند» . وكما نظمت الراهبة الألمانية روزفيتا فون جاندرسهيم Gandersheim الشعر عن قرطبة كان مسلمو اسبانيا يكتبون شعراً يعبر عن إعجابهم بمدن الشرق الاسلامي . وظلت مصر من وجهة نظر الأندلس معقل العلم والسحر ، في وقت كان أهل الأندلس ينظرون فيه الى أنفسهم على أنهم أرقى حضارة في أوربا البربرية ، ولكن دون أن يصلوا الى رقي البلاد الاسلامية المركزية .

هذه الصورة الذاتية جديرة بالتمعن . فقد كانت اسبانيا الاسلامية في القرن الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر لا تقل رقياً عن الشرق الاسلامي . ومن الظواهر المميزة أن محيي الدين بن عربي السالف الذكر قد ترك وطنه اسبانيا الى الشرق وهو يعد اليوم من أبرز متصوفة الاسلام على الاطلاق . وكان يؤمن بأنه لن يجد الحكمة في وطنه ، وإنما عليه أن يبحث عنها في فلسطين . وحتى اليوم ينظر أهالي فاس الى جامعتهم العريقة (القرويون) باعتبارها نسخة غير مكتملة من الجامع الأزهر في القاهرة (بالرغم من أن القرويين قد أصبحت جامعة متكاملة مزدهرة) . وحتى أنصار القومية الأندلسية ما زالوا متأثرين بهذه الصورة الذاتية ذات الجذور العميقة ، فهم يكثفون اتصالاتهم ببغداد أكثر من الجزائر أو الرباط . ولكن الاتجاه العام هو التخلص من الشعور بالغربة ، ويشمل ذلك النظر الى الاسلام الاسباني كمساهمة أصيلة تربطهم بالشرق ، وليس كحقائب منسية لضيف هاجر منذ زمن بعيد . فهو حضارة قائمة بذاتها حتى ولو كان التمازج هو الشرط المبدئي لنشأته . هو حلقة من حلقات الحضارة الأندلسية ، مثله مثل الحضارات الفينيقية ، واليونانية ، والرومانية . (ولا تشمل هذه السلسلة العصور القشتالية والقوطية الغربية !) .

Juan Vernet, Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident. Artemis Verlag, Zürich u. München. 1984. Die spanische Originalausgabe erschien 1978 in Barcelona bei Editorial Ariel.

◁

صور الصفحة ٧٦

الصورة العليا : شروق الشمس في غرناطة .

الى اليمين : الفناء الداخلي لقصر الكرار في اشبيلية .

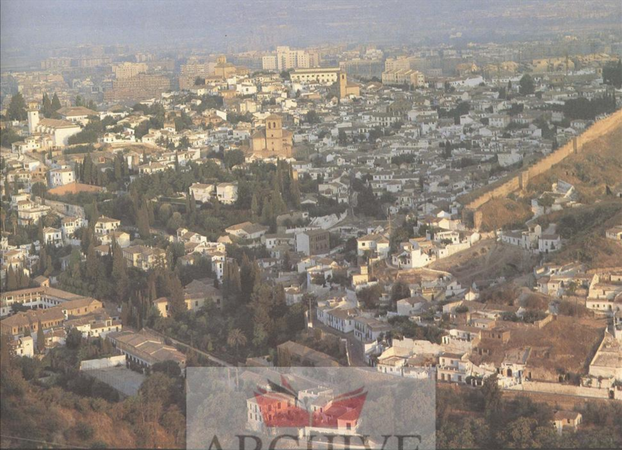
الى الشمال : ساحة السباع في الحمراء بغرناطة .

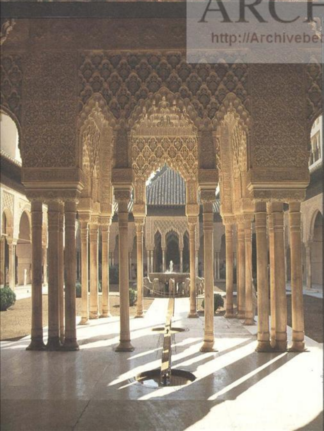
Fotos: Knut Liese, München

صورة الصفحة ٨٧

احتفال راقص أمام كنيسة «الريكو» بمناسبة الزيارة (مزار) .

Foto: Dieter Herbrecht, München











اميل ياننجز في دور البروفسور «أونرات» على لوح الفصل صورة كاريكاتورية له .

الأدب والفيلم

يحيى حقي : المــلاك الأزرق

إذا سألت الكهول أمثالي من عشّاق الشاشة عن أفلام مطلع شبابهم ـ حين أخذت السينما تتحول من الصمت الى النطق ـ وأيها بقي أثره في نفوسهم الى اليوم . لأجابوك بشيء من الحنين : إنها أفلام شابلن الضاحك الباكي ، وأفلام أشرقت فيها جاربو ببهاء وسحر لم نعرفه لممثلة بعدها ، ثم خص فريق منهم بالذكر أفلاماً ايطالية لفرنسيسكا برتيني وماريا ياكوبيتي ، مثل فيلم (وداعاً أيها الشاب) ، وتحسّر فريق آخر على العهد الذهبي للسينما الألمانية وشركة أوفا (ما كان أبدع أفلامها الثقافية القصيرة) وحدّثوك عن أفلام مثل «متروبوليس» «والمؤتمر يلهو» ، «وهملت» من تمثيل ياننجز وكراوس . ولربما ذكر لك آخرون أول فيلم فرنسي ناطق شهدته القاهرة سنة ١٩٣٠ وهو فيلم «الليلة لنا» من تمثيل «ماري بل» . ولكني أحسبهم جميعاً يتفقون على أنهم لم ينسوا بعد فيلم «**الملاك الأزرق**» الذي جاءنا من ألمانيا ، ولم ينسوا كيف اهتزت قلوبهم له .

وقد اصطلحت عوامل عديدة على إبقاء هذا الفيلم القديم معتزاً الى



مارلين ديتريش في دور «الملاك الأزرق» . ترجمت رواية هينريش مان «بروفسور أونرات» الى العربية مرتين تحت عنوان «الملاك الأزرق»

اليوم بمكانته الفريدة في تاريخ السينما . فهو أول فيلم ناطق باللغة الألمانية ، أخرجه «فون ستيرنبرج» سنة ١٩٢٩ ، وهو أول فيلم تضطلع فيه «مارلين ديتريش» بدور رئيسي ، فأصبحت من بعده - هي وساقاها - مبعث الأساطير ، وهو أيضاً يعرض لنا وجهاً من عشرات الوجوه البديعة المتباينة لفن الممثل الألماني الكبير «اميل يانتجز» ، وكانت القاهرة تعرفه حق المعرفة وإن لم تشهد كل أفلامه (من بينها فيلم جميل عن حياة فردريك الأكبر مثّله في أوائل العهد النازي) . وقد تجددت ذكراه بعد موته حينما عرضت وزارة الثقافة إبان العدوان الثلاثي فيلمه الأخاذ (العم كروجر) ولم أر فيلماً مثله يصور بروعة بالغة ، موقعة حربية .

وفوق هذا فان فيلم الملاك الأزرق مستمد من قصة للكاتب الألماني «**هنريش مان**» Heinrich Mann ، شقيق «**توماس مان**» ، عن قصة بعنوان «بروفسور أونرات» Professor Unrat ، وهي قصة حزينة يجف لها القلب ، وقد تدمع العين ولكن فن مؤلفها الكبير - مع أنها تعالج موضوعاً مطروقاً - صانها من الانزلاق الى مستوى القصص المبتذلة التي تقدمها السينما أحياناً كثيرة - وبخاصة في ايطاليا - تستهلك بها مناديل النظارة باعتمادها على الافتعال ، وإهاجتها للعواطف بالكذب - سطحها لا أعماقها - فقد دلّت التجربة أن مثل هذه الأفلام تستهوي الجماهير لأنها تستنفد شهوة الرثـــاء للنفس ، فاذا مسح الناس عيونهم وسلكوا حلوقهم وأنوفهم فانما هم يبكون أيضاً على أوجاعهم .

وقصة الفيلم تحكي لنا كيف اصطاد القدر أستاذاً كهلاً يشتغل



اميل يانتجز على المسرح يؤدي أدوار الكومبارس التي تطلب منه بعد أن هجر مهنته الأولى في سبيل «الملاك الأزرق»

بتعليم النشء في مدرسة تحرص على سمعتها وتقاليدها في مدينة صغيرة ، فيخرجه هذا القدر من عزلته وعالمه الضيق ، وجهله بالنساء ومباهج الحياة ، ليلقي به في الفضيحة بين أحضان راقصة رخيصة يستهويه شبابها ومفاتنها . إنها تمثل له كل ما فاته من ضروب اللذة ، فيجنّ بحبها ويخال له في سذاجته أن هذا الحب قادر وحده على أن يجلو عنها الخبث ، ويردها الى صفاء المدن الذي صنعت منه نفسه . فيتزوجها رغم تحذيرها له ، ويضحي من أجلها بمركزه وكرامته . ونظل نرقبه ينحدر بين يديها درجة درجة ، بدأ زوجاً كل قدره عندها أنه حقق لها ـ وإن لم تغفل أنه يفعل ذلك ببلاهة وسذاجة ـ أحلاماً قديمة كانت تراودها وهي فتاة عن خاتم الخطوبة وثوب الزفاف الأبيض .

والواقع أن هذه الأحلام قد عفّى عليها النسيان ، إنها اليوم تشتهي الخاتم والثوب اشتهاء طفلة مدللة محطمة للعبة جديدة يتألق سحرها أياماً ثم يبوخ ، وأصبح الزوج الكهل بعد قليل همّاً ثقيلاً وعبثاً يبهظ أعصابها فيرضى أن يصبح خادمها ، يسير وراءها يحمل متاعها ، أو يسجد أمامها ليعينها على ارتداء جوربها ، وهي تزجره بغلظة على خيابته ، ثم يرضى أن يشتغل في فرقتها ويقوم بدور المهرج الذي يلطخ وجهه بالدهان ويكسر على نافوخه البيض . ويُطلب منه أن يصيح كالديك ، يحدث هذا كله في مدينته القديمة ، التي شهدته أستاذاً مبجّلاً ، وأمام زملائه وعارفيه . وتتملكه ثورة هي أشبه بنوبة جنون فيهجم على النتاة التي حطمته ليحطمها بدوره .

فولفـــرام شوتـــه

العلاقـــات الطبقية والرحلة الى أرض الأحلام

رواية فرانز كفكا «أمريكـا»

مـقـــدمـــــة

«البساطة» و «الغرابة» ـ نشأة القصة ـ الحياة في المجتمـــع الصناعـــي

في مقال له نشره عام ١٩٤٧ بمجلة «الكاتب المصري» يصف **طه حسين**«القلق والغموض» الذي تتميز به أعمال **فرانز كفكا** (١٨٨٣ - ١٩٢٤) فيقول :

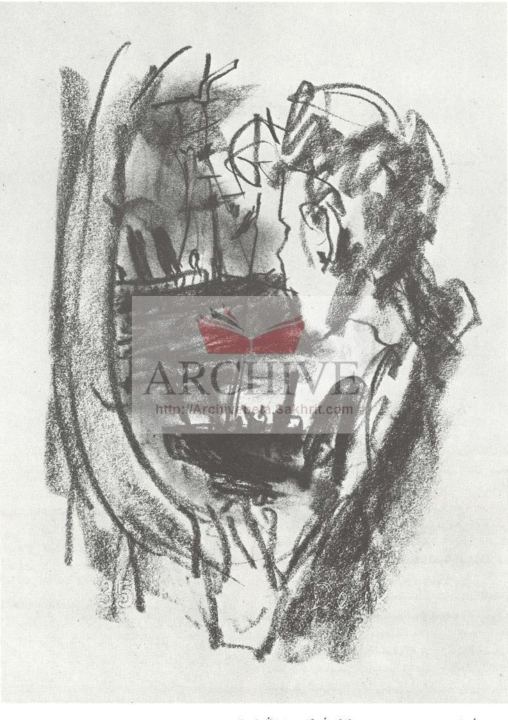
«والغموض في أدب فرانز كفكا من نوع خاص . فالرجل المثقف حين يقرأ هذا الأثر أو ذاك من آثاره ، لا يشعر بالغموض لأول وهلة ، وإنما يخيل إليه أنه يقرأ شيئاً يسيراً سائغاً قريب الفهم . . . ولكنه لا يلبث أن يحس شيئاً من الغرابة ، أو قل شيئاً من الغربة في هذا الذي يقرأ ، لأنه يرى أشياء مسرفة في البساطة مألوفة أشد الألف ، ليس من شأنها أن ترتفع الى حيث تكون أدباً ينتجه الفن الرفيع ، وإنما هي من هذه الأشياء التي يراها الانسان في كل يوم وفي كل مكان ، وفي الطبقات الساذجة العادية من الناس ، فيسأل القارىء نفسه ، أو قل يقنع نفسه ، بأن الكاتب لم يرد الى هذه البسائط ، وإنما اتخذها وسائل قريبة لغايات بعيدة ، وهنا يُدفع القارىء الى التماس هذه الغايات ، فيذهب في التماسها الى كل مذهب ، ويسلك الى استكشافها كل سبيل . وقد يصل الى شيء يحسبه الغاية التي قصد اليها الكاتب ، ولكنه لا يكاد يفكر ويروى ، حتى يشك فيما انتهى اليه . . . وكذلك تستطيع أن تقول إن قارىء فرانز كفكا ، معلق دائماً ، يخيل اليه أنه يفهم ما يقرأ . . . ولكنه يشعر شعوراً قوياً بأن هذا الذي يفهمه ليس هو الذي قصد الكاتب اليه .

والى جانب هذا الشعور بالتعليق المتصل يجد القارىء أثناء قراءته حرجاً مرهقاً شديداً ، لأنه يرى نفسه في بيئة مهما تكن قريبة في ظاهر الأمر فهي غريبة في حقائق الأشياء . وهو من أجل ذلك لا يحس يسراً ، ولا سهولة ولا سعة ، وإنما هو يشعر بضيق الصدر وقلق النفس وهذا الجهد العنيف الذي يفرض على العقل . . .

تأخذ في قراءة القصة فيفجؤك قربها وتدهشك غرابتها . . .»

بهذا المنهج التحليلي الجدلي يتطرق طه حسين في معرض حديثه الى رواية فرانز كفكا «**أمريكا**» ، فيرى أنها قد تكون أقل إحراجاً وإرهاقاً من قصتيه «**القضية**» و «**القصر**» ، «ولكنها على ذلك لا تخلو من الحرج والضيق والألم ، وهي كذلك لا تنتهي الى غاية . ويستطيع ماكس برود ، صديق الكاتب ، كما يستطيع غيره من النقاد أن يرى في هذه القصة شيئاً من أمل . . . أما أنا فلا أرى من ذلك شيئاً ، وكل ما في الأمر أن بطل القصة صبي لا يتجاوز السادسة عشرة من عمره ، فأمره رفيق بعض الشيء ، ولكنه منته الى مثل ما ينتهي إليه غيره من هذا الغموض الذي لا غاية له . واسم هذا الصبي كامل غير منقوص ، وهو كارل روسمان ، وأوله «الكاف» كما ترى ، وقد سخط عليه أبواه ، لأن خادما أغوته فنفياه من أوربا الى أمريكا ، وفي أمريكا تختلف عليه الأحداث ، فمن نعيم ويسر ، الى بؤس وعسر ، ومن استقامة ووضوح ، الى التواء وغموض . ثم ينتهي الأمر به بعد كثير من الخطوب الى أن يقبل عاملاً في فرقة تمثيلية غامضة أشد الغموض ، وقد وضع مع زملائه في قطار يذهب به الى غير غاية معروفة .

فأنت ترى أن المذهب هو هو ، لم يتغير ، هذا الصبي عبثت به خادم ، وقسا عليه أبواه فنفياه ، وتلقته أحداث غامضة مبهمة متناقضة مضادة لأخلاقه وآماله . ثم يوضع آخر الأمر في قطار يمضي به الى مكان مجهول ، ثم نحن لا نعلم من أمره بعد ذلك شيئاً . أتراه وصل الى المدينة التي أرسل اليها أم لم يصل ؟ وما عسى أن يكون عرض له من الأحداث أثناء السفر قبل أن ينتهي القطار الى غايته . . . ؟ أتراه قد قبل حقاً في هذه الفرقة التمثيلية ، فقد كان قبوله الأول مبدئياً . . . كل هذه أمور مجهولة يخيل الينا الكاتب أن جهلها ناشىء من أنه لم يتم القصة ، ولكن لِمَ لم يتم القصة ؟ لأنه لم يعرف كيف يتمها . وهو لم يعرف كيف يتمها لأنه لا يعرف كيف تتم قصة الانسان . . . وهو غير مطمئن الى أن هذه الحياة التي نحياها لم يقصد بها إلا هذه الأغراض اليومية التافهة التي نحاول تحقيقها ، فنحقق أقلها ونعجز عن تحقيق أكثرها . ولكنه لا يعرف عن الأغراض العليا التي يمكن أن تكون الحياة وسيله اليها شيئاً . محنته الكبرى ومشكلته التي لم يجد لها حلاً ، هو أنه لم يستطع أن يكشف الصلة بين الانسان وبين الالـــه . . .» .



الرحلة الى أمريكا . ١٩٨٢ . من ايحاء رواية فرانز كفكا «أمريكا» وعنوانها الأصلي «المفقود» .



كارل روسمان ، بطل قصة «أمريكا» ، شاب في مقتبل العمر وفي قبضة الآخرين . من مناظر فيلم «علاقات طبقية» . ١٩٨٤ .

من البين أن طه حسين يرى روايات فرانز كفكا في النهاية من منظور البحث عن المغزى الخفي أو البعد الميتافيزيقي لحياة الانسان ، ويفسر في هذا الاطار النهاية الغامضة التي تنتهي اليها روايته «أمريكا» . وقد شاعت هذه التفسيرات الدينية أو «شبه الدينية» لأعمال كفكا فترة ما . ولكن طه حسين يلمح الى هذا البعد فحسب ، ويقرأ أعمال كفكا ويعرضها بمنهجه «التأثري الجدلي» ، ويعبر أروع تعبير عن تلك «البساطة» و«الغرابة» التي تسم عالم فرانز كفكا .

كانت «**امريكا**» Amerika (١٩١١ – ١٩١٤) هي أول رواية شرع فرانز كفكا في كتابتها ، على أنها ظلت كغيرها من قصصه الطويلة شذرة لم تكتمل .

وعنوان هذه الرواية الأصلي هو «**المفقود**» Der Verschollene وعلى خلاف روايتيه الشهيرتين «**القضية**» Der Prozeß (١٩١٤) و«**القصر**» Das Schloß (١٩٢١/١٩٢٢) تحمل هذه الرواية مسحة من التفاؤل . لقد تصور فرانز كفكا خلال العمل في روايته «أمريكا» أنه يكتب رواية على نمط روايات تشارلز ديكنز ، ولعل هذا يفسر لنا الصعوبة التي وجدها في سبيل اتمام هذا العمل .

ويكتب في «**يومياته**» فيقول : إن «كارل روسمان» ـ بطل رواية «المفقود» ـ على خلاف «جوزيف ك» بطل «القضية» انسان «بريء» ، ومع ذلك فهو يعاقب كما يعاقب هذا الأخير وإن اختلفت العقوبة . وقد عبر أيضاً في «يومياته» في المراحل الأولى للعمل عن مشاعر «الغبطة والانبهار» التي تثيرها في نفسه هذه الرواية .

وقد يوحي الفصل الأخير من الرواية الذي يحمل عنوان «**مسرح أوكلاهوما الطبيعي**» Das Naturtheater von Oklahoma بنهاية سعيدة .



كارل روسمان ، عامل المصعد ، وروبنسون في حالة سكر شديد .



استجواب كارل روسمان لتركه مكان عمله بواسطة كبير الجرسونات وكبيـــر البوابين .

والذي لا شك فيه أن «روسمان» يحمل الكثير من ذكريات كفكا عن مرحلة شبابه الأول . في تلك المرحلة اقترب من الفكر الاشتراكي وكان يملأه التفاؤل بمستقبل الانسان .

ويجمع مفسرو القصة على أن موضوع هذه الرواية الأساسي هو الحياة في المجتمع الصناعي الحديث ، وما يتضمنه من ضروب الاستغلال والقهر والضياع النفسي . هل يتحول «روسمان» الى مجرد «آلــة» ، الى شيء متكرر بلا هوية يخضع على الدوام لقوى مجهولة ويستخدم لأغراض لا يعرفها ؟ يشير أحد المفسرين الى العنوان الأصلي للرواية ألا وهو «المفقود» موضحاً من خلاله غاية فرانز كفكا الروائية ، فالعنوان يشير وفقاً له الى ضياع الذات في المجتمع الحديث ، وينافي بذلك التفسيرات المتفائلة التي تنظر الى «مسرح أوكلاهوما» ، حيث يرحل «كارل روسمان» في النهاية ، باعتباره المجتمع المفتوح الذي يجد فيه كل انسان هويته والذي ينمي فيه كل انسان مواهبه ويمارس العمل الذي يتفق مع طبيعته .

ومع اختلاف التفسيرات ، فان كارل روسمان يحتل مكان الصدارة ، وهو يبدو لنا كشاب يافع لم ينم بعد ذاتيته ولم يعرك الحياة ، ومن ثم فهو عرضة على الدوام للابتزاز وللاستغلال . والجانب الآخر من القضية هو مفهوم العدالة المثالي الذي ينطلق منه كارل روسمان من البداية ، ويتعامل به مع الظواهر ، وهو يواجه في كل تجربة من التجارب هذا العالم الجديد الذي رحل اليه بمفاهيمه الساذجة ، ويتعرض في كل مرحلة من المراحل أيضاً للابتزاز ولضروب شتى من الاساءة ، والغريب في الأمر أن هؤلاء الذين يستغلونه هم أيضاً مستغلون ، وتعاني ذواتهم من الانتقاص أو من ضغوط ذلك النظام اللاانساني الذي يعيشون في شباكه .

وهذه المعاناة تربط بين جميع الشخوص برباط خفي وثيق . فكارل روسمان ـ على خلاف جوزيف ك بطل «القضية» ـ لا يعاني من الغربة والعزلة أو من طبيعته المغايرة للآخرين . ومن جانب آخر تحمل النهاية الغامضة الخلابة التي تنتهي اليها الرواية في «مسرح أوكلاهوما الطبيعي» شيئاً من الأمل . . . ففي هذا المسرح الكبير تتغير الوظائف والأدوار والأزياء والمعايير والعلاقات . . .

يلتقي كارل روسمان على ظهر الباخرة التي أقلته الى أمريكا صدفة بعمه المليونير عضو مجلس الشيوخ (سيناتور) . ويتولى هذا العم تدبير أمور تثقيفه وإعداده للمستقبل . وتبدو الصلة بينهما مشرقة ، ولكن سرعان ما تنفصم عراها تحت ضغط المبادىء التي يخضع لها العم والتي قادته الى هذا المركز المرموق . فهذا العم في قمة نجاحه وسطوته هو أيضاً ضحية للأطر الذهنية والحواجز النفسية التي يعيش فيها .

يحمل روسمان حقيبته ليبدأ رحلته وحده في عالم نيويورك ، في الطريق يلتقي بصعلوكين من البروليتاريا الرثة التي ينتجها عالم المدنية الصناعية الحديثة (هما «ديلامارج» و «روبنسون») ، فيرافقهما ، ولكنه لا يسلم من أذاهما ، فينفصل عنهما .

يجد روسمان وظيفة في فندق كعامل مصعد ، ويتمتع هنا بمساندة كبيرة الطباخين وسكرتيرتها تريزه التي تعاني من العزلة والجفاف العاطفي . ولكن روبنسون يزوره في الفندق وهو في حالة سكر شديد ، فيضطر الى ترك مكان عمله لدقائق ، وتكون لهذه الواقعة عواقب بعيدة . ففي المشهد التالي يقوم «كبير الجرسونات»



«ديلامارج» الصعلوك العاطل ، يتنصت أمام مسكن المغنية «برونلده» ، ومن خلفه روبنسون وروسمان .



في شرفة مسكن «برونلده» ، في حين تخضع برونلده للصعلوك «ديلامارج» ، تحتفظ في الشرفة بروبنسون وروسمان كخدم لها .

و«كبير البوابين» باستجواب كارل روسمان وادانته والحكم عليه بالفصل فوراً من عمله .

ومن جديد يقع كارل روسمان في قبضة ديلامارج وروبنسون الذين يعيشان الآن في مسكن ممثلة لامعة سابقة بعد أن سقطت وأصابها الترهل والكبر ، الأول كعشيقها والثاني كخادم لهما . ونراهم يحتجزون روسمان في شرفة المسكن .

وفي النهاية يرحل روسمان الى مسرح أوكلاهوما الطبيعي بعد اعلان غريب قرأه يدعو الناس الى الانضمام الى هذا المسرح .

يأخذ الفيلم الذي نحن بصدده النص الروائي مأخذ الجد ، لا يستخدم النص الروائي على هواه ، وإنما يجند جميع الأساليب الفنية لابراز مقولات النص . وبعد هذا العرض نقدم مقال «فولفرام شوته» .

«علاقات طبقية»

يرحل كارل روسمان الى أمريكا ، الى بلد «الامكانات غير المحدودة» كما يقال عنها . ولكن أرض الميعاد الأمريكية ، ذلك الحلم الطوباوي الحديث قد تحول الى كابوس رهيب ، الى مجتمع استهلاكي لا نظير له والى منتج عبقري للأسلحة الفتاكة . لقد كانت أمريكا يوماً ما أو بالأحرى «هوليوود» موطن السينما الخرافي ، وقد غمرت السينما الأمريكية أسواق العالم بما أنتجته من تصورات عن الواقع ، وقد التهم جمهور السينما في مختلف البلدان هذه التصورات .

ما هو الواقع ، ما هو الخيال ؟ لم يكن هناك مجال لطرح هذا السؤال ، فقد أشبعت هذه السينما شهوة الناس الى الجماليات أو الى الظاهر الجميل والى المعايشة والتجربة . وكان من العسير على أحد أن يعترض أو يعارض هذا الاقبال الفريد على السينما الأمريكية ، وقد خلفت هذه السينما انطباعات عميقة من العسير محوها .

في البداية كان «وعد» هوليوود هو الحرية والثروة والسعادة ، وفيما بعد احتفلت هوليوود الجديدة «بجماليات الرعب» ، بالعنف والدمار والاقتتال . وما زال جمهور المشاهدين يستمتع باستهلاك ما يقدمه اليه عالم الاستهلاك السينمائي الأمريكي ، بل ولقد دفع طغيان هذه الموجة الكثير من المثقفين المتشككين الى الانغماس في هذه المتعة هرباً من مخاوف الشك والمعارضة . وما زال البعض يحلم بأمريكا كما سجلتها صور هوليوود على الشاشة .

على خلاف ذلك تعامل منتجا هذا الفيلم (جان ماري شتراوب ودانيل هوييه Jean-Marie Straub u. Daniele Huillet) مع «أمريكا» من خلال رواية فرانز كفكا . فهما يقتصدان أشد الاقتصاد في استخدام وسائل السينما الأمريكية ، ويكرسان جهدهما في التعامل مع النص : إنهما يفعلان ما لا يفعله المجتمع عادة ، فهما يتجنبان كل ألوان الاسراف والتضخيم والتجميل .

ويقول المخرج شتراوب : «لقد حاول أورسون ويلز في أفلامه المأخوذة عن روايات كفكا أن يشرح بالصور نصوص كفكا» .

فهو مثلاً في تصويره لرواية «القضية» يقدم لنا حجرة تعمل بها نحو أربعون فتاة على الآلات الكاتبة . على غير ذلك شتراوب ، فانه يقدم لنا مشهد استجواب كارل روسمان ، عامل المصعد في أحر الفنادق في غرفة مكتب عادية حيث يجلس كبير الجرسونات وكبير البوابين في مقاعد القضاة . ومع ذلك فالمنظر يوحي بهذا الجو الرهيب أكثر من مناظر ويلز .

يصور هذا الفيلم الجديد في المقدمة من خلال طريقة أداء الحوار التي تبرز بوضوح ذلك الصراع بين القوة والعجز الذي يحكم علاقات الأشخاص ، ويحكم أيضاً ذواتهم في الأعماق . **فنحن نقرأ النص من خلال الصورة ، ونسمع بقدر ما نرى ، أو قل نرى بقدر ما نسمع** . فالتفاصيل والجزئيات اللغوية هي الانجاز الأساسي لهذا الفيلم . يعارض هذا الفيلم بذلك وهم اللغة السينمائية التي توحي بالمعنى وهي في الواقع بلا معنى . وقد يقول قائل ان الشخوص قلما تتحدث في الواقع بهذه التراكيب اللغوية وقلما تعبر عن المعاني التي تتضمنها هذه التراكيب . وهذا صحيح ، ولكن أحياناً ما ، في حالات الانفعال والدفاع عن النفس والاتهام وفي الحالات التي يسعى فيها الانسان الى كسب ود الآخرين قد يتحدث الانسان كما تتحدث الشخوص في فيلم شتراوب / هوييه «علاقات طبقية» .

لا غرابة أن يعنون المنتجان فيلمهما «بالعلاقات الطبقية» ، فمن خلال اللغة وتفاصيلها تبرز هذه العلاقات .

يقول أحد الخبراء : «يستطيع المرء أن يغلق عينيه في السينما ، ولكنه لا يستطيع أن يغلق أذنيه» . ويعني صاحب هذا القول أن اللغة وطريقة الحديث في السينما من الأهمية بمكان . فمن يريد أن يتفهم هذا الفيلم عليه أن يشحذ حواسه وأن يرهف السمع كي يدرك ما يخفيه ظاهر اللغة الجميل في عمليات التواصل اليومية . ربما يعي أيضاً أننا نعيش في تعاملاتنا اليومية على الدوام في حرب مستترة تتدثر باللغة .

«نظـــام التبعيـــات»

لا شك أن عنوان الفيلم مثير ، فكل أيديولوجية تصبغها المجتمعات القائمة على نفسها تدعو عادة الى إنكار العلاقات الطبقية ، ونادراً ما يستخدم هذا المصطلح بلا حرج كما هو الحال في ايطاليا وفرنسا ، ولكن الوضع يختلف في المانيا . لا حاجة لنا بماركس أو غيره لكي نستوعب «نظام التبعيات» هذا ، كما يسمي كفكا العالم الرأسمالي .

علينا أن نسمع وأن ننظر الى ما يسجله هذا الفيلم من سلوكيات ومخاوف ومطامع وتطلعات ، وجميعها تتبلور حول **عالم العمل** .

وهذا هو الذي يجعل من رواية فرانز كفكا موضوعاً ملحاً لم يفقد شيئاً من حداثته .

جميع الأفراد الذين يلتقي بهم كارل روسمان منذ ركوبه الباخرة مبحراً الى أمريكا يخضعون لتلك العلاقة الجدلية بين القوة والعجز ، وليس منهم من يستطيع أن يحرر نفسه منها : ويستوى في ذلك أصحاب العمل والباحثون عن العمل ، فجميع الأطراف يسعون من أجل الحياة ومن أجل البقاء ومن أجل السيادة . المال والمنفعة والقوة هي الآلهة التي تحكم المصائر . إن بدا نظام الانتاج الرأسمالي شيئاً مجرداً ، بعيداً عن إدراك النظرة الساذجة كما تتمثل في بطل القصة ، فاننا نلمس من خلال التعابير اللغوية للأشخاص ومن خلال سلوكياتهم داخل المكان آثار تلك «القوانين» التي تحكم كل منهم . فكل شخص من الشخوص يحمل ندوب نظام التبعيات هذا ، من قمة السلم البرجوازي كما يمثله عم روسمان المليونير ، الى قاع النظام الهرمي الذي يحكم العاملين في الفندق ، وحتى تابعي البروليتاريا الرثة ديلامارج ، وروبنسون .

بعد أن يلتقي كارل روسمان بعمه المليونير الأمريكي بطريق الصدفة ، وبعد أن يتخلى هذا العم عنه ، يجد عملاً له في أحد الفنادق ويتمتع هنا بعطف رئيسة الطباخين وسكرتيرتها تريزا . ولكنه يفقد عمله الجديد كعامل مصعد كما فقد رعاية عمه بسبب عجزه عن التلون بطبيعة العلاقات السائدة في المكان ، وبسبب طبيعته الساذجة ، فهو يرى كل شيء من خلال إحساسه بالحق والعدل ، ويعبر عن ذلك من خلال سلوكياته وإن عجز عن التعبير عن ذلك من خلال المفاهيم والتجريدات النظرية . إنه يطلب الحق ، ولكن دون تعصب أو إلحاح ، وهو يعجز عن رد الاساءة ، ولكنه غير عاجز . هو إنسان في الطريق ، وفي النهاية نراه بعد فشله المستمر وبعد معاناته من نظام التبعيات ، نراه مع زميل له من عمال الفندق في قطار يحمله الى مجتمع طوباوي مجهول يحتاج الى أولئك الذين يفكرون في المستقبل . فكما يقول الاعلان عن «مسرح أوكلاهوما الطبيعي» :

«كل من يفكر في مستقبله ينتمي الينا» .

فهل هذا حلم طوباوي كاذب ؟

أياً كان الأمر فانه يرحل من حجرات مغلقة يعيش فيها الناس كأشباح وأقزام الى عالم مجهول . تنتهي الرحلة بهذا القطار الذي يسير موازياً لنهر الميسوري . قد يقول البعض إنها رحلة الى ظاهر جميل ، ولكن الرحلة لن تنتهي ، وطالما أن هناك هدفاً ، فهناك إمكانية أن نصل الى الهدف . هذه هي المقولة المتكررة في جميع أفلام شتراوب وهوييه .

Für die Genehmigung zu Abdruck und Übersetzung der Aufsätze der Nummer 40 danken wir den Autoren. Der Beitrag R. Lepenies, „Sozialer Wandel und der Prozeß der Zivilisation“ in Nummer 39 mit Genehmigung des Suhrkamp Verlags (Aus „Ein Außenseiter, voll unbefangener Einsicht. Laudatio auf Norbert Elias anläßlich der Verleihung des Theodor W. Adorno Preises am 2. Oktober 1977“). © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1977.

